CİLT IV

Kadınların Tarihi

Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı



Editörler: **Georges Duby, Michelle Perrot**

Bölüm editörleri: **Geneviève Fraisse, Michelle Perrot**

Çeviren: **Ahmet Fethi**

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları



Genel Yayın: 873
Tarih Dizisi: 52

Özgün Adı A History of Women in The West
IV. Emerging Feminism form Revolution to World War

Meşelik Sokağı 2/3 Beyoğlu 34433 İstanbul

Yayın Yönetmeni Defne Asal Er
Editör Handan Akdemir

Kapak Tasarımı Mehmet Ulusel
Redaksiyon Zeynep Bilge
Düzeltmen Nihal Boztekin
Tasarım Osman Tülü
Grafik Uygulama Tipograf (0212) 249 01 01
Birinci Basım Mart 2005, İstanbul
ISBN 975-458-633-0 (Takım ISBN 975-458-629-2)
OTM 10305201
Basımevi Şefik Matbaası (0212) 472 15 00
Marmara Sanayi Sitesi M Blok 291 İkitelli 34306 İstanbul

TÜRKİYE İŞ BANKASI
Kültür Yayınları

kadınların tarihi

IV

DEVRİMDEN DÜNYA SAVAŞINA FEMİNİZMİN ORTAYA ÇIKIŞI

Dizi Editörleri Georges Duby, Michelle Perrot
Cilt Editörü Geneviève Fraisse, Michelle Perrot

Çeviren Ahmet Fethi

İçindekiler

Kadınların Tarihini Yazmak

Georges Duby ve Michelle Perrot

KADINLAR, UZUN SÜRE TARİHİN gölgesinde bırakıldı. Antropolojinin gelişmesi ve aileye, günlük hayatla, özel ve bireysel olanla ilgili bir zihniyet tarihine yapılan yeni vurgu, bu gölgenin dağılmasına yardım etti. Kadın hareketi ve bu hareketin gündeme getirdiği sorular, daha da fazlasını yaptı. "Nereden geldik? Nereye gidiyoruz?" Bunlar, kadınların kendilerine sormaya başladıkları sorulardır. Kadınlar üniversitenin hem içinde hem dışında, atalarını araştırmaya koyuldular ve egemenliklerinin köklerini ve kadın-erkek ilişkilerinin gelişimini anlamaya çalıştılar.

"Kadınların Tarihi", uygun ve çekici bir başlıktır; fakat kadınların kendi başlarına tarihin bir nesnesi oldukları düşüncesi kesinlikle reddedilmelidir. Anlamak istediğimiz şey, kadınların yeri, kadınların "durum"u, kadınların rolleri ve güçleridir. Kadınların nasıl davrandıklarını araştırmak istiyoruz. Kadınların söylediklerini ve söylemediklerini incelemek istiyoruz. Kadın imgelerine bakmak istiyoruz: Tanrıça, madonna, cadı imgelerine. Bizim tarihimiz, temelde ilişkiseldir; topluma bir bütün olarak bakıyoruz ve bizim kadın tarihimiz, bir o kadar da erkek tarihidir.

Bu, uzun bir tarihtir: Beş cilt, Antikçağ'dan bugüne Batı tarihini kapsamaktadır. Ve bizim tarihimiz, Akdeniz'den Atlas Okyanusu'na kadar sadece Batı'yı kapsamaktadır. Doğu, Latin Amerika ve Afrika kadınlarının tarihine şiddetle ihtiyaç vardır ve bu bölgelerin erkeklerinin ve kadınlarının bir gün bunu yazacaklarını umuyoruz.

Bizim tarihimiz, bakışının eşitliğe dayalı olması ve niyetinin farklı yorumlara açık olması açısından "feminist"tir. Sorular sormak istiyoruz; fakat hiçbir hazır cevabımız yok. Bizimkisi, çoğul bir tarihtir: Farklı bakış açılarından görüldüğü şekliyle bir kadın tarihidir.

Aynı zamanda bir ekip çalışmasıdır. Georges Duby ile Michelle Perrot, genel koordinasyondan sorumludur. Her cildin bir ya da iki editörü vardır: Pauline Schmitt Pantel (Antikçağ), Christiane Klapisch-Zuber (Ortaçağ), Natalie Zemon Davis ve Arlette Farge (er-

ken modern), Geneviève Fraisse ve Michelle Perrot (on dokuzuncu yüzyıl) ve Françoise Thébaud (yirminci yüzyıl) kendi çalışma ekiplerini seçtiler – Avrupa ve ABD'de bu alanda çalışanların örnek temsilcileri olan yaklaşık altmış sekiz bilim insanı.

Bu dizinin, ulaşılan sonuçların yararlı bir özetini vereceğini ve daha ileri araştırmalar için bir rehber işlevi göreceğini umuyoruz. Yeni okuyuculara tarihi sevdireceğini ve hatırlamak için bir itki olacağını da umuyoruz.

Kadınların Tarihi

Devrimden Dünya Savaşına
Feminizmin Ortaya Çıkışı

Düzenler ve Özgürlükler

Geneviève Fraisse ve Michelle Perrot

Kadınlar için zor, sınırlayıcı bir dönem, üzücü ve karanlık bir zaman biçimindeki on dokuzuncu yüzyıl imgesi, kendiliğinden ortaya çıkan bir imgedir. Evet, bu yüzyılda kadınların yaşamları yeni bir biçimde, kesin olarak tanımlanmış, sosyal olarak geliştirilmiş bir kurallar kümesine tabi kişisel bir tarihin açılımı olarak kavramsallaştırıldı. Yine de, 1789'dan 1914'e kadar olan dönemi bir egemenlik zamanı, kadınların mutlak bağımlılık dönemi olarak düşünmek bir yanılgı olurdu. Zira bu, feminizmin, siyasal alanda kolektif bir güç olarak kadınların ortaya çıkışı kadar, sosyal yapıda önemli değişimlere (ücretli emek, bireysel yurttaşlık hakları ve kadının eğitim hakkı gibi) işaret eden simgesel bir terimin doğuşuna da tanıklık eden bir yüzyıldı (fiilen yüz yirmi beş yıl). Bu yüzden, on dokuzuncu yüzyılın tarihte kadınların yaşamının ya da daha doğrusu, yaşam perspektifinin değiştiği uğrak olduğunu söylemek daha iyi olabilir: Modernliğin gelişi, dişiyi özne olarak, kadını tam bir birey ve siyasal yaşamın katılımcısı ve eninde sonunda bir vatandaş olarak olumlamayı olanaklı kıldı. Kadınların günlük yaşamlarını düzenleyen katı kuralların sınırlamalarına rağmen, olanaklar yelpazesi genişlemeye başlamıştı.

Dönem önemli olaylarla başlar ve biter: Bir devrim ve bir savaşla. Yine de ne Fransız Devrimi, ne de I. Dünya Savaşı, aradaki 125 yılı anlamanın anahtarını verir. Devrimlerin ve savaşların, kadınlardan, ihtiyaç kalmadığında bir tarafa atmak üzere yararlanmak zorunda kaldıkları bilinmekteydi. Kadınları devlet ve millet işlerine dahil etme ile dışlama, davet etme ile reddetme arasındaki etkileşim ince olabilir ve erkeklerin bu almaşıklama stratejisini nasıl kullandıkları hakkında söyleyecek daha çok şeyimiz olacak.

Modernizmin kadınlara olanaklar sunmasının nedeni, on dokuzuncu yüzyılda gerçekleşen ekonomik, siyasal, sosyal ve kültürel değişimlerden yararlanmalarıydı. Birçok faktörün can alıcı olduğu anlaşıldı.

Birincisi, bir tarihsizm yüzyılında insan ırkının bir tarihi vardıysa, kadınların da var demekti; erkeğin yardımcısı ve türün üreme aracı olarak statülerinin, göründüğünden daha fazla değişken olduğu anlaşılabilir ve kadınlığın sözde ebedi özü, her biri yeni bir yaşam vaadini barındıran çok katlı değişkenlere tabi olabilirdi. Yine de sosyalist ütopyalar (etimolojinin gösterdiği gibi, fiili tarihte "hiçbir yer"de gerçekleşmese de), şimdikinden farklı bir gelecek olasılığını ima etmekteydi. Bu ütopyaların teorisyenleri, aile işleyişini, sevginin ve anneliğin doğasını, kadınların sosyal rolünü yeniden düşünmek için yaratıcı çabalar harcamaktaydılar. Başka bir açıdan, evrimci teoriler toplumun, özellikle ailenin ve ataerkilliğin (ya da anaerkilliğin) kökenlerini araştırmaktaydı. Kadınlar için, insan ırkının bir tarihe (bir kökene, bir geçmişe ve bir geleceğe) sahip olması olgusu, kuşkusuz umut verici bir buluştu.

İkinci olarak, sanayi devrimi, demokratik siyasetin kademeli genişlemesiyle birlikte, kadınlar için sorunlar yaratmasına rağmen, kadınları daha önce babalara ya da kocalara bağlayan ekonomik ve simgesel bağımlılık bağlarını da kopardı. Birey, toplum karşısında öncelik kazandı ve bu anlamda dişi birey, geçmiştekinden daha fazla erkek bireye benzedi. Bu imgenin yanılsama payı yok değildi: Örneğin, ancak yirminci yüzyılda kadınlar kazandıklarını istedikleri gibi harcama hakkını elde ettiler. Fakat bizzat kurtuluşun ikircikliliği, açıklamaya çalışmamız gereken bir şeydir: Kadınların çalışması, neden bir kurtuluş vesilesi olduğu kadar, bir aşırı sömürü vesilesi de oldu ve kadınlar neden bu kadar uzun bir süre siyasal alandan dışlandılar?

Bu bizi üçüncü önemli noktaya götürür: Demokratik çağ, *a priori* kadınların lehine değildi.[1] Başlangıçta kadınların kamusal işlerden dışlanması ve ev içi alana kapatılması gerektiği ileri sürüldü. Bunun nedenini tahmin etmek kolaydır: Feodal rejimde birkaç kişinin belli haklara ya da daha doğrusu ayrıcalıklara sahip olması olgusu, bu hakların ya da ayrıcalıkların herkese sunulması anlamına gelmiyordu; buna karşın, demokratik rejimde, bir kişi için geçerli olan şeyin herkes için geçerli olduğu ima edilmekteydi. Dolayısıyla, herhangi bir kadın kategorisine hakları vermemek, fiilen herkese vermekten ve böylece, o zamanki insanların inandığı gibi cinsiyetler arasında aptalca bir çekişme başlatmaktan daha iyiydi. Bundan böyle genel olarak kadının doğası üzerine tartışma, sadece birkaç kadını değil, tüm kadınları kapsamaktaydı.

Fakat demokrasi, kadınları sistematik bir biçimde dışlamamaktaydı. Dışlama ilkesi, hak eşitliğini onaylayan ve cumhuriyetçi bir siyaset biçimi kuran demokratik sistemin içsel bir çelişkisiydi. Bütün Batı'da bu, kolektif bir sosyal ve siyasal hareketle cinsi-

yetlerin eşitliğine ulaşmayı amaçlayan feminizme yol açtı. Feminist edimler ve metinlere, elbette, on dokuzuncu yüzyıldan önce de rastlanabilir; fakat 1789'un devrimci pratiğinde bir alt metin olarak ortaya çıkan feminizm, ancak 1830'dan sonra öne çıktı.

Bu nedenle on dokuzuncu yüzyıl, adeta geleneksel kâğıt destesi yeniden karılmış gibi, kadınların uzun tarihinde bir dönüm noktasıymış gibi görünüyor. Eski gerilimler hâlâ vardı: İş (evde ya da dükkânda) ile aile arasında; ev içi ideal ile sosyal yararlılık arasında; görünüş, giyim ve haz dünyası ile geçim, çıraklık ve meslek dünyası arasında; manevi alıştırma ve sosyal düzenleyici olarak dinsel pratik ile laik okullardaki yeni eğitim dünyası arasında. Fakat bu kez kâğıtlar farklı bir biçimde dağıtıldı ve bu arada oyuna yeni kurallar eklenmişti. Kadınların yaşamları dönüştüyse, dönüşüm hakkında ne düşündüklerini nasıl anlayabiliriz? Yeni kurallara uydular mı? Kendilerine dayatılan yeni düzene onay verdiler mi? Söylemek zor; tıpkı çeşitli direniş, ret ve ihlal biçimlerini saptamanın zor olması gibi. Dahası, modern kadın, sosyal konum ya da toprak sahipliği, bir aile işletmesi ya da bir meskenle bağlantılı olanlar gibi belli yetkilerden vazgeçtiyse –Victoria dönemi ev kadınının yaşamı, bazı bakımlardan, özgürlüğünü yitirmesine Mme. de Staël'in ağıt yaktığı Aydınlanma aristokratının yaşamından çok daha kısıtlı gibi görünüyorsa– bunun karşılığında, özellikle annelikle bağlantılı yeni yetkiler kazandı. On dokuzuncu yüzyıl, anneliği yüceltti; üstelik sadece basit bir üreme işlevi olarak da değil. Sorun, Joseph de Maistre'in ifade ettiği gibi, "erkekleri meydana getirme", "öteki gibi lanetlenmeyen büyük bir yaşam verme" sorunuydu. Kadınlar, bazen bir sığınak olarak, fakat sosyal alanda başka güçler kazanmanın bir yolu da olarak anneliğin gücünden yararlanmayı öğrendiler. Topluma kendi annelik niteliklerini sunan okul öğretmeni imgesi, açıkça, "öğretmen olarak anne"den "anne olarak öğretmen"e geçişi yansıtır.

Kadınların ödülleri de zamanla değişti. Yüzyılın başında dillendirilen normlar, sosyal bir işlevi, karı ve anne işlevini tanımlayan, kadınların haklarını görevlerinin bir fonksiyonu olarak saptayan ve kadınları, rolleri ve davranışları standartlaştırılması ve dolayısıyla idealleştirilmesi gereken sosyal bir grup olarak tanımlayan kolektif normlardı. Fakat bu kapsamlı formülasyon yavaş yavaş çözülüyor ve dişil kimlikler çoğalıyor gibiydi: Anne, işçi, evde kalmış kız, kurtulmuş kadın ve benzeri. Bazı kadınlar, bazen birbiriyle çelişen bu rollerden birkaçını üstlendiler ve böylece yirminci yüzyıl kadınlarına yabancı olmayan gerilimlere yol açtılar. Bu yüzden, kadın yalnız-

lığının çeşitli biçimleri, şans, zorunluluk ve özgür tercihin karmaşık etkileşimini yansıtmaktaydı.

Bir tek kadın rolü modeli egemen olamazdı. Kadınları eve kapatan kilitlerin kırılması, kamusal yaşama katılmayla ilgili tabuların ihlal edilmesi, kadınların siyasal faaliyetleriyle ilgili yasaklara meydan okunması kaçınılmazdı. Değişik saflık ya da bilinçlilik dereceleriyle, kendilerine bir ideal olarak sunulan bir yaşamı normal olarak kabul etmeyi reddettiler. Bu ideale inandıklarında ve ona uygun yaşamaya çalıştıklarında bile, doğasını dönüştürdüler. Bazıları zihinlerini geliştirdi, üstelik sadece toplumu ince zekâlarıyla şaşırtmak için de değil. Bazıları misyonerlik gezilerine çıktı ya da basitçe manevi serüvenlere atıldı. Bazıları iş aramak için kasabalara gitti ve böylece ailelerinin desteğini kaybettiler. Bazıları cinsiyetlerine ya da sınıflarına yapılan haksızlıkları protesto etmek ya da köleliği kınamak için sokaklara döküldü. Üstelik, on dokuzuncu yüzyılda yaşamın iddia edildiği kadar iffetli ya da cinsel yaşamın halkın istediği kadar yalın olduğundan kuşkulanmak için nedenlerimiz var. Düzensizlik, hatta örgütlü düzensizlik, kadınları –gebe işçi kızdan tüberkülozlu fahişeye kadar– kullanan erkeklerin ürünü olsa da, özgür aşk çoğunlukla bir tuzak ve homoseksüellerin yaşamı gibi marjinal cinsel yaşamlar sürdürmek tehlikeli olsa bile, kadınlar sadece kurban değillerdi.

Bağımlılık ile özgürlük arasındaki ilişkiyi vurgularken, kuşkusuz, on dokuzuncu yüzyıl kadınlarının yaşamlarının doğru bir portresini çizmedik ya da çeşitli sosyal ve mesleki grupların hakkını vermedik. Örneğin, yüzyılın seyri içinde günlük yaşamları fazla değişmeyen köylü kadınlara ne oldu? Olasılıkla toplam kadın nüfusunun en az dörtte üçünü oluşturmaktaydılar; bu, akılda tutmamız gereken bir olgu. Fakat anlattığımız tarih, gündelik işler tarihi değildir; kadınların sosyal tarihi değildir. Daha çok değişen şeylerle, bir "kadın tarihi"ni uygun hale getiren şeylerle, kadınların tarih sahnesinde salt figüran değil, oyuncu olduklarını gösterme yollarıyla ilgileniyoruz.

Okuyucunun fark edeceği bir diğer boşluğu açıklamak daha zordur: Buna, somut gerçeklik, kadınların yaşamının maddi ve sosyal olguları diyelim. Ekonomik yapılar, kurumların (dinsel kurumlar gibi) işleyişi ve sosyal sınıfların etkileşimi genellikle çözümleme dışı bırakılır ya da açıkça simgeler, imgeler ve söylem alanına ait düşüncelerle birlikte anılır. Bu bir rastlantı değildir. Bugünkü araştırmaların, bizzat kadınların ve erkeklerin kadınları algılama yollarına gösterdiği ilginin bir yansıması da değil, kadın tarihinin asli bir karakteristiği gibi görünüyor: Kadın hiçbir zaman imgesiz var olmadığı

için, kadınların tarihinin de her zaman figüratif bir boyutu vardır. Kadınlar, simgedir: Marianne, Fransız Cumhuriyeti'ni simgeler; sanat perileri kadındır; kadınlar illüstrasyonlarda, popüler gravürlerde yer aldılar ve romanlarda kahraman olarak ortaya çıktılar; filozoflar, kadınların "öteki"nin yansıması ya da aynası olduklarını bize anlatırlar. Ve kadınlar bu imgeleri değiştirmeye başlamakla kendilerini de değiştirdiler; zira imgenin bir tuzak olduğunu biliyorlardı. Feminizm, bu imgenin aşırı ifade ve davranışlarını, yergiciliğini, erilliğini, kabalığını ve öfkesini karikatür biçiminde ortaya çıkardı. Bu nedenle resimli bölümümüze, alışılmış mecaz yorumlarından olabildiğince uzak ayrıntılı bir yorum eşlik eder.

"Kadınların Tarihi" bu yüzden çok basit bir başlıktır: Eğer bu tarih, kendisini zorunlu bir temsiller tarihinden ayırt etmek istiyorsa, erkeklerin, cinsiyetler arası ilişkilerin, cinsiyetler arası farklılıkların tarihi de olmalıdır. Göreceğimiz gibi, bu bağlantının formülasyonu, sadece yazarın ilgi alanlarına değil, ele alınan konuya da bağlı olarak bölümden bölüme değişir. Bir kadının vücudu ve yüreği, erkekle ilişkisi içinde betimlenir; hukuk ve felsefe, cinsel ilişkileri zorunlu olarak kavramsallaştırır. Dinsel kodlar, edebi betimlemeler ve ikonografiler de, cinsel farklılık bakış açısıyla incelenir. Özellikle doğal düzen ile sosyal düzenin, cinsel işbölümü ile kadın ve erkek işçiler için emek pazarının birbirine karıştırıldığı siyasal iktisadın söylemi de böyle incelenir. "Doğal" nitelikleri tarafından tanımlanmış gibi görünen kadın uğraşlarının, aslında dil tarafından özel olarak şekillendirildiği ortaya çıkacaktır.

Dolayısıyla, bir dil eleştirisi, kadın tarihinin özü olmasa da, özsel bir öğesi olur. Kadınları teşhir eden "olgular"ın ve anlatıların birbirine uydurulma şekli üzerinde düşünmek, burada diğer disiplinlerdekinden daha can alıcı bir hal alır. Dahası, kendini bilişsel bir süreç olarak araştırma kaygısıyla bu "kadın tarihi"nin genel tarihe özgül katkısı bu olabilir.

Bu kitabın esas olarak "Batı" ile ilgilenmesi, özellikle on dokuzuncu yüzyıl için haklı görünebilir; yine de, daha yakın zamana ait çalışmaların gösterdiği gibi, ulusal tarihlerin farklı olması nedeniyle meydan okumalara da açıktır. Geçen yirmi yılda hatırı sayılır miktarda çalışma bu boyuta odaklandı ve her gün yeni çalışmalar ortaya çıkıyor. Burada ilgilendiğimiz Batı sadece Avrupa'yı –Atlantik'ten Urallar'a, Baltık'tan Akdeniz'e kadar– değil, Kuzey Amerika'yı da

kapsar. Sözgelişi İngiltere ile Fransa, İtalya ile Almanya, Birleşik Devletler ile Belçika ya da İsviçre arasında tarihsel ve kültürel farklılıklar vardır. İlk siyasal dönüşüm deneyleri, devrimleri ve laik cumhuriyetiyle Fransa'da gerçekleşti. Diğer unsurların yanı sıra Katolik kadını da yeniden tanımlayan büyük dinsel değişimler de yine Fransa'da yaşandı. Öte yandan, bazı kültürel dönüşümler de özel olarak İngiliz ya da Almanmış gibi görünüyor: Örneğin İngiltere ve Almanya'daki feminizm, bazen diğer yerlerdekinden daha az siyasal olsa da, pratikte oldukça yenilikçiydi. Ve Fransız Medeni Kanunu, modern bir yasa modeli gibi görünürken, felsefe alanında Almanlar yüzyılın tonunu belirlediler. Yenilikçiliğin merkezi, Avrupa'dan Kuzey Amerika'ya kayıyordu: Devrimci Savaş'tan beri yenilikçi olan Birleşik Devletler, Protestan diriliş toplantılarına ve diğer yeni demokratik pratik biçimlerine dayanan erken feminist modellere yol açtı. Batıya doğru genişleme ve göçmenlerin etkisi, kısa sürede diğer kaynaklara katkıda bulundu. Kuzey Amerika kıtası, cinsiyetler arası ilişkiler bakımından yeni bir dünyaydı. Yeni kadın, New Yorklu Yahudi kadınların yanı sıra, Bostonluların deneyimlerinden de doğdu ve cinsel kimlikle ilgili tartışmalarda sürekli yer aldığı Avrupa'ya geri dönüşü muhteşem oldu.

Geçmiş yüzyıllardakinden hem daha homojen, hem daha değişik bir alan olarak anlaşılan Batı'da, feminizmin şaşırtıcı uluslararası boyutları ve iletişim yoğunluğu göz önüne alınırsa, davranış eşitsizlikleri ve ince ifade farklılıkları vardı. Bu heyecan içinde, cinsiyet ilişkilerinde bugüne kadar varlığını sürdüren temel bir değişim, aynı zamanda bir kriz zamanı, yoğun cinsel kaygı dönemi de olan yüzyıl başı için olduğu gibi, günümüz için de hâlâ bir sorun olan, erkeklerin ve kadınların karşı cinsle ilişki kurma şekillerinde sürekli ve olasılıkla bitimsiz bir değişim başladı.



bir

Siyasal Kopuş ve Yeni Söylem Düzeni

Tarihte olay ile metin, devrim ile Medeni Kanun arasında bir kopuş gerçekleşti ve değişimin Fransa ve Birleşik Devletler'deki kadar kesin tarihlenemediği ülkeleri bile, modernliğe bu geçiş, monarşinin sonu ve demokrasinin gelişi, siyaset alanı dışında bir sivil toplumun tanımlanması damgaladı.

Bu kopuşun doğası neydi? Her şeyden önce, tek bir kopuş söz konusu değildi ve bu şekilde başlayan değişimler, kadınlarla ilgili, birbiriyle çatışan sonuçlar yarattı. Fransız ve Amerikan devrimleri, kadınların kolektif eyleme katılma özgürlüğünü hissettikleri bir alan yarattı; aynı cinsiyetten bireylerin, genelde toplandıkları özel mekânların dışında bir araya gelmelerine izin verildi. Fransa'daki kadınlar Birleşik Devletler'dekilerden daha siyasal bir rol oynamalarına rağmen, eylemleri hiçbir şekilde daha radikal değildi. Ne olursa olsun, kadınlara toplanma olanağı yaratan şey olaydı ve bunu yapan kadınlar, kendilerini toplumsal cinsiyetli bireyler olarak düşünmeye başladılar. Fakat on dokuzuncu yüzyıl feminist pratiklerin bu ilk habercileri, kısa sürede ölüp gittiler ve onları, onyıllarca süren bir sessizlik dönemi izledi. Yüzyıl dönümünde gerçekleşen kopuş, kadınların sivil yaşamdan dışlanmasına, feodalizmde yürürlükte olandan çok daha köklü bir dışlamaya gerekçe de sağladı. Modern devrimler kadınların sokaklara çıkmalarına ve siyasal kulüpler kurmalarına olanak verdi; fakat yeni düzenin kurucuları, bu kulüpleri de kapatabilir ve kadınları ocaklarına geri çağırabilirlerdi. Özetle belirtirsek, devrimin başka bir sonucu da, kamusal ve özel mekân ayrımının daha belirginleşmesiydi: Özel yaşam ile kamusal yaşam, sivil toplum ile siyasal toplum arasına dikkatli bir ayrım konuldu. Eninde sonunda kadınlar bu ayrım yoluyla siyaset dışında tutuldular ve sivil toplumda bağımlı duruma düşürüldüler.

Fransa'da devrimin ortaya çıkardığı ikirciklilik, diğer ülkelerdeki kadar açık değildir; fakat vardır. Ne var ki, tek başına olay, modernliğin neden kadınlar için sadece mütevazı bir ilerlemeye yol

açtığını açıklamaz. Metin, siyasal eylemin başladığı şeyi tamamladı: Medeni Kanun'a geçişin başlangıcı, devrim gibi, bütün Avrupa'ya yayılan etkisinin doğruladığı gibi, eşit ölçüde emsalsizdi ve can alıcı önemdeydi. Bazıları Kanun'a, kadınların köleliğini kutsayan bir anıt dediler. Burada da bir muğlaklık var olmasına rağmen, fiilen olup biten budur: Kadınlar somut bir biçimde sadece babalarının ve kocalarının değil, ailelerinin de köleleri haline getirilirken, kız evlatlar, ilk evlat hakkının eşit miras lehine kaldırılması anlamında oğullar karşısında eşitlik kazandılar. Kanun, başka çelişkileri de barındırmaktaydı: Örneğin, birçok hükmü ergenlik yaşını geçen evlenmemiş kız evlatları hesaba katmamaktaydı; oysa yasa koyucuların başlıca kaygı nesnesi olan evli kadınlar, çeşitli biçimlerde bukağılanmaktaydı. Hukukun birçok bölgedeki evrimi, Medeni Kanun'un temel düşüncesinin, yani kadınların erkeklerden aşağı oldukları için bağımlı oldukları ve olmayı hak ettikleri düşüncesinin dağıldığını gösterir.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca yasalar düzeltildi, yerel değişimlere ve yeni yorumlara tabi tutuldu ve feminist ajitasyonun bir sonucu olarak değiştirildi; bütün bunlar, hukukun hiçbir zaman kesin ya da statik olamadığına işaret eder. Bu bakımdan felsefenin incelenmesi aydınlatıcıdır: Genelde büyük filozof sayılanların (ki hepsi erkektir) eserleri okunduğunda, felsefi metinlerin norm olarak tanımladıkları şeyde temel bir değişim olduğu ortaya çıkar. Yüzyılın başında bütün kadınların aynı kaderi, aynı eşsiz görevi, karılığı ve anneliği görev bilmesi gerektiği savunulmaktaydı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde istisnaların, ihlallerin ve kadın tercihlerinin fiili çeşitliliğinin farkında olan düşünürler, daha incelikli bir norm önerdiler; bu norma göre her kadının tarihi, tikel bir kaderi sergileyecekti. Bu, bundan böyle kendi yaşamlarını etkileyen tercihler yapmalarına izin verilen bireysel kadınlara özgürlüğün geri verilmesi olarak yorumlanabilir. Peki bu yorum gerçekten de doğru mudur? Kuşkulanmak için geçerli bir neden var: Bir kadının kaderi, artık özenle yapılmış bir beste gibiydi; bu bestede tıp, sosyoloji, psikanaliz ve estetik, güçlerini birleştirip kadınlığın özünü tanımladılar.

G.F. – M.P.

1

Özgürlüğün Kızları ve Devrimci Vatandaşlar

Dominique Godineau

ON SEKİZİNCİ YÜZYILIN sonunu, bir dizi kopuş damgaladı. Hepsi aynı anlama ya da öneme sahip olmasa da, devrimler birbirini izledi. Sadece kadınların katılıp katılmadıklarını gözlemlemek yeterli değildir. Eril/dişi faktörün etkisini incelemek de yetmez. Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin olaylarla nasıl etkileştiğini, kadın-erkek ilişkilerinin olayları nasıl şekillendirdiğini ve olayların kadın-erkek ilişkilerini nasıl etkilediğini keşfetmek için tarihi de incelemeliyiz. Kurumsal, siyasal, sosyal ve ideolojik altüst oluşlar, toplumdaki fiili ve arzu edilen cinsiyet temsillerini ve rollerini nasıl etkiledi? (Etkisi ihmal edilmemesi gereken ekonomik değişimler, burada hesaba katılmıyor.)

Ayaklanmalarda Erkekler ve Kadınlar

Karşılaştırmalı tarih, bu sorulara yanıt vermemize yardımcı olabilir. Avrupa'yı ve Kuzey Amerika'yı etkileyen kasılmalar farklı bağlamlarda gerçekleşti. Ortak Aydınlanma mirasına rağmen, iki kıtadaki tartışmalar farklı konular etrafında döndü. Fransızlar, toplumu tepeden tırnağa yeniden inşa etmeye ve "yeniden yaratma"ya çalıştılar; siyaset için yeni bir mekân, hem erkeklerin, hem kadınların güçlü bir halk hareketine katıldığı siyasal bir alan yarattılar. Amerikalılar bağımsızlık için savaştıktan sonra, ülkenin sosyal temellerini kurcalamaktan uzak durdular. Belçikalılar, "aydın bir despot"un reformlarına başkaldırdılar ve eski özerkliklerinin geri getirilmesinde ısrar ettiler. Tüm karmaşıklıkların kapsamlı bir anlatımını vermek olanaksız olduğu halde, çok sayıda farklı ülkenin ortak yanı olan toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki değişimlere ve bazı anlamlı farklılıklara işaret etmeye çalışacağım. Bunun, bir toplum –evrimi, değerleri– ile bu toplumun kadın-erkek ilişkilerini inşa etme tarzı arasındaki bağlantıya ışık tutacağını umuyorum.

"Kışkırtıcılar"

Asi kalabalıklar olmadan devrim olmaz. Erken modern Avrupa'da kadınların geleneksel olarak ayaklanmalara katıldıkları bilinir.[1] Bu yüzden, Parisli isyancıların ön saflarında kadınlara rastlamamız şaşırtıcı gelmemelidir. 5 Ekim 1789 sabahı ilk önce kadınlar toplanıp Versailles'a yürüdüler, onları öğleden sonra Ulusal Muhafızlar izledi. 1795 baharındaki ayaklanmalar, kadınların gösterileriyle başladı. Kadınlar uyarı çanları çaldılar, kentin sokaklarında davul çaldılar, yetkililerle ve askerlerle alay ettiler, seyircileri saflarına çağırdılar, mağazalara ve atölyelere saldırdılar ve dalgalar halinde geldikleri ve kısa sürede silahlı erkeklerin de katıldığı Convention'a yürüyüşlerine gönülsüz hemcinslerini de katılmaya zorlamak için evlerin merdivenlerini tırmandılar. Daha sonra bir memurun yazacağı gibi, "kışkırtıcı" rolünü oynadılar.[2]

1789'da ve Mayıs 1793'te olduğu gibi, 1795'te de, kadınlar ayaklanma öncesi haftalarda sokakları işgal ettiler. Büyük kalabalıklar halinde toplandılar (23 Mayıs 1795'te milletvekilleri, kadınların beşten fazla kişiden oluşan gruplar halinde toplanmalarını yasakladı ve aksine davrananların tutuklanacağını duyurdu), erkekleri eyleme çağırdılar, gelmeyenleri "korkaklıkla" damgaladılar. Erkekler tereddüt ettiğinde, kendilerinin "dansın başını çekme"si durumunda, erkeklerin "geride kalacağı"nı ilan ettiler. Mayıs-Haziran 1793 ayaklanması başlamadan önce, bir milletvekili Convention'da, "Kadınlar hareketi başlatacak . . . [ve] erkekler onların yardımına gelecek" dedi. Aslında ayaklanma kadınlar tarafından başlatılmadı; fakat bu gözlem, çalkantılı zamanlarda kadınların neye muktedir olduklarını açıkça gösterir. Patlamaya hazır durumlarda eylemciler, bazen, barut fıçısını ateşleme umuduyla kadınlara yönelmekteydiler. Bunun nedeni, kadınların sadece koruyucu bir kalkan işlevi görmeleri miydi? Hayır; kadınlar, aktivistler ile ahali arasında zorunlu arabulucu olarak görülmekteydiler. Eylemleri ve sözleri, bir isyanın kıvılcımını çakabilirdi. Ne var ki, iş başladıktan sonra cinsiyetlerin rolü tersine dönmekteydi: Kalabalık erkeklerden ve kadınlardan oluştuğunda, kadınlar kendi rızalarıyla "erkekleri desteklemek" için orada olurlardı. Ne de olsa, erkek vatandaşlar Ulusal Muhafızlar biçiminde örgütlüydü ve toplarla silahlanmışlardı. Eylemin hararetli anında kadınlar hâlâ "kışkırtıcı" hizmeti görmekteydiler. Mayıs 1795 ayaklanması sırasında bir polis memuru şu gözlemde bulunmaktaydı: "Ajitatörler, coşkularını erkeklere taşıyan, baştan çıkarıcı sözleriyle erkekleri tutuşturan ve en şiddetli kargaşaların kıvılcımını çakan kadınlar üzerinde çalışırlar."

Kadınlar erkeklerine göz kulak olmalarına ve gerekirse onları ateşlemelerine rağmen, silahlı olmaları sayesinde eylemi yönetenler erkeklerdi. İlk önce erkekler kadınların peşinden gider, daha sonra kadınlar erkeklerini desteklerdi: Kalabalığın aleni düzensizliğinin ve kendiliğindenliğinin arkasında, her halk ayaklanmasının tipik özelliği sayılan eşitsiz bir cinsel rol dağılımını açıkça fark ederiz.

Gelenek ve Yenilik

Devrimci dönem, eski ile yeni iç içe geçtiği için büyüleyicidir. Geçmiş yüzyılların mirası geleceğin siyasal eylem biçimlerinin ilk habercileriyle birleştiği için, cinsiyetler arası ilişkilerin nasıl geliştiği ya da yeni yönelimlere girdiği konusunda açık bir fikir edinebiliriz. Yukarıda betimlenen model, eski, fakat henüz ölmemiş bir dünyayı yansıtmaktaydı: Üç yüzyıl boyunca, 1500'den 1800'e kadar, kadınlar, Amsterdam'dan Napoli'ye kadar Avrupa'nın her tarafında erkekleri başkaldırmaya çağırdılar. Fransız Devrimi'nin ayaklanma retoriğinin kökleri uzun bir gelenekte yatmaktaydı: Davul çalma, karnaval benzeri ritüellerle yetkilileri alaya alma, bir kadın eylemini meşrulaştırmak için anneliğe başvurma; bunların hiçbiri yeni değildi ve tümü eski pratikten kaynaklanmaktaydı. Fakat Fransız Devrimi'nin kadın asisi, hâlâ atalarıyla aynı eski çulları giymekteydi; yine de farklı bir kadındı. İnsan Hakları Bildirgesi'ni havada sallayarak ve hükümran halkın yasama meclisinde "ziyaretçi kabul etmeye" hazır olduğunu ilan ederek Convention baskınına öncülük etti; bunlar, geleneksel rolüne ve davranışına rağmen, devrimin açtığı yeni siyasal alana girmiş olduğunu gösteren yeniliklerdi. Ne var ki, bu yeni alan erkekler tarafından ve erkekler için oluşturulmuştu; bizzat yapısı, alanı sadece erkeklere ayırmaktaydı. Öyle ki, Fransa'da kadınlar vatandaş olarak bir süre seslerini duyurabilmelerine rağmen, çok geçmeden diğer ülkelerde olduğu gibi kadın olarak vatandaşlıklarına getirilen sınırlamalarla karşılaştılar.

Bir devrim, salt bir isyandan fazlasıdır; insanlar 1789'da bunu zaten kavramaya başlamıştı. Bir devrim, örgütlü bir yapıyı gerektirir. Ve kadınlar, her tür devrimci kurumdan dışlandılar: Silahlı ulustan (ister Fransız Ulusal Muhafızlar, ister Batavian *vrijcorps*, ister Amerikan milisleri olsun), tartışma meclislerinden (bölge toplantıları ve yerel yönetimler), yerel komitelerden ve siyasal gruplardan. Bu yüzden, ayaklanma geliştikçe cinsiyetler arası ilişkiler de değişti: Kadınlar az çok kendiliğinden ayaklanmalarda harekete geçirici bir rol oynadıkları halde, devrimci örgüt-

lenmeler olayların kontrolünü ele geçirir geçirmez kenara itildiler. Hollanda'da 1784-1787'de Orange'larla Yurtseverler arasındaki iç savaşta kadınlar, esas olarak Orange'ların saflarında yer aldılar: Bu, kadınların doğasındaki sözde gerici eğilimin bir sonucu olabilir miydi? Aslında, eski hareketlenme biçimlerine (isyanlar, düzensiz kalabalıklara başvurmalar) yaslanan Orange'lar kadınların geleneksel rollerini oynamalarına ve ön saflara geçmelerine izin verdiler; 1784 Rotterdam ayaklanmasında başı çeken seyyar midye satıcısı Kaat Mussel, buna örnektir. Yurtseverlerin safında da kadınlar vardı, fakat rolleri daha az belirgindi; zira devrime öncülük eden örgütlerin gölgesinde çalışmaktaydılar. 1787'den sonra Orange'lar kendilerine ait bir siyasal örgüte kavuştular ve 1795'in ikinci devrimci döneminde, saflarındaki kadınlar artık o kadar belirgin değildi.[3]

Fransa'da 1-4 *prairial*, III. Yıl (20-23 Mayıs 1795) ayaklanması, cinsiyetler arası ilişkilerin inşasında siyasal örgütlerin etkisine tanıklık eder. Bol miktarda tanıklık, kadınların birinci günün olaylarında öncü bir rol oynadıklarını doğrulamasına rağmen, bölgesel meclislerin ve Ulusal Muhafızlar'ın egemen olduğu ertesi günün eylemleriyle ilgili anlatımlarda yer almazlar. Sahneyi terk etmek zorunda kalan kadınlar, daha sonra, bir mahkûmun serbest bırakılmasını istemek ya da direnişi körüklemek gibi özel amaçlarla geri döndüler. Ayaklanmanın başlangıcında, örgütlü olmayan her iki cinsiyete de yer vardı; fakat cinsiyetlerden biri etkili bir siyasal yapı, meşruiyetini aldığı hükümran halkı temsil ettiği varsayılmasına rağmen kadınları dışlayan bir yapı kurmayı başardıktan sonra, yeni ayaklanma ekonomisi, daha önceki cinsiyet ilişkileri dengesinden vazgeçebilirdi.

Günden Güne Devrim

Geç on sekizinci yüzyıl devrimlerine kadınların katılımı, ayaklanma kargaşalarıyla sınırlı değildi. Günlük ilişkileri, yerel duruma ve geleneklere bağlı olarak ülkeden ülkeye değişmekteydi. Kuşkusuz en kapsamlı katılım, siyasal alanı dolduran kadın *sans-culotte*'ların (baldırı çıplaklar) etkinliklerine ulusal bir boyut kazandırmayı başardıkları Fransa'da oldu. Militan olarak pratikleri, büyük ölçüde, vatandaşlık hakları olmayan vatandaşlar olarak muğlak statülerine bağlıydı. Bazı kadınlar, açıkça siyasal topluluktan yasal olarak dışlanmalarını telafi edecek ve hükümran halkın mensubu olduklarını ilan edecek siyasal davranış biçimlerini tercih ettiler.

Forumlar, Kulüpler ve Salonlar

Birçok kadın, siyasal organların tartışmalarında yer alamaşalar da, halka açık meclis balkonlarına üşüştü. Çağdaşlar çok sayıda kadın izleyiciye dikkat çekmekte ve siyasal "meclislerin müdavimi olma hevesleri"ni eleştirmekteydi. Bu kadınlar asla sessiz durmuyorlardı. Tartışmalar bağırışlarla, patırtılarla ve alkışlarla sık sık kesilirdi. Bu oturumlara katılan kadınlara, önceleri 1795'te *tricoteuse*'ler denildi ve "balkonlarda nöbet tutup, bet sesleriyle yasa koyucuları etkileyen" kadınlar olarak betimlendiler. Bu tür yasama toplantılarında varlıkları, kadınlar için, siyasal olana hem somut, hem simgesel olarak girmenin bir yoluydu. Halkın kafasında balkonlar, önemli bir siyasal işlev görmekteydi: Seçilmiş görevlilerin faaliyetlerini denetlemekteydiler. Halka açık bir meclis balkonunda oturan kadın, yasal yetkisi olmasa da egemenlik hakkına sahip olduğunu gösterirdi.

Bu katılıma ve birkaç karma halk derneğinin varlığına rağmen, kadınlar devrimci örgütlerin tam üyeliğine kabul edilmemekteydi. En az otuz kentte bazı kadınlar, kendi siyasal kulüplerini kurdular. Birçoğu önde gelen devrimcilerin akrabaları olan bu kulüplerin üyeleri, yasaları ve gazeteleri değerlendirmek, yerel ve ulusal siyasal konuları tartışmak, yardım faaliyetlerinde bulunmak için düzenli olarak toplanırlardı. 1792'den sonra bu dernekler giderek daha fazla radikalleştiler ve yerel siyasal mücadelelerde, genellikle de Jakobenlerin müttefikleri olarak aktif bir rol aldılar. Paris'te iki kadın kulübü öne çıktı. Etta Palm d'Aelders tarafından kurulan Société Patriotique et de Bienfaisance des Amies de la Vérité (1791-92), yoksul kızların eğitimiyle ilgilenmekte ve kadınların boşanma ve siyasal haklarını savunmaktaydı. Club des Citoyennes Républicaines Révolutionaires (10 Mayıs - 30 Ekim 1793), halktan militan kadınların (tezgâhtarlar, dikişçiler ve sanayi işçileri) derneğiydi; baldırı çıplaklar hareketiyle yakın bağlantısı olan kulüp, Jirondenler ile Montagnardlar arasındaki çatışmada ve diğer kadın kulüpleriyle birlikte 30 Ekim 1793'te Convention tarafından yasaklanmadan önce 1793 yazının siyasal tartışmalarında aktif rol aldı. Bu kulüpleri kapatan kararnameyi tanıtan raporda, bir milletvekili, Amar, cinsiyetler arasında siyasal ve sosyal rol ayrımı sorununu gündeme getirmekteydi. Vardığı sonuç kesindi: "Kadınların siyasal hakları kullanmaları olanaklı değildir." Bu buyruğa rağmen, kadınlar sokaklarda ve balkonlarda, 1795'in hükümet karşıtı komplolarında ve çeşitli başkaldırı hareketlerinde siyasal bir rol oynamaya devam ettiler.

Devrimci zamanlardaki militan pratik, çoğunlukla olağan za-

manların sosyal pratiği tarafından şekillendirilir. On sekizinci yüzyılda halk mahallelerindeki sosyal yaşamı, kadınlar arasında sosyal mübadelenin yoğunluğu ve önceliği karakterize etmekteydi. Kadınlar dedikodu yapmak ve haber (bazen yumruk) alışverişinde bulunmak üzere toplanırlardı ve bunu yaparken, bir kadının nispeten özerk olan dünyasının ana hatlarını tanımlamaktaydılar. Devrim sırasında bu buluşmalar, siyasal bir renk aldı: Günlük işlerini birlikte bitirdikten sonra tavernalarda buluşan çamaşırcılar, devrimci hatiplerin konuşmalarını deşifre etmekteydiler. Tatlı bir yaz akşamının tadını çıkarmak için kapılarının önüne sandalyelerini atıp oturan komşular, biri Jirondenlerin, diğeri Montagnardların davasını savununca yumruk yumruğa gelirdi. Kadınlar, siyasal görüşlerini kocalarından çok komşu kadınlarla paylaşma eğilimindeydiler; komşular bazen, neşeli ya da "öfkeli", çene çalarak yasama meclislerine kol kola giderlerdi. Militan çiftler her zaman birlikte çalışmazlardı. Bu durum, egemen erkek-kadın ilişkilerinin siyasal alana yansımasından başka bir şey değildi. Bazı erkeklere karılarının siyasal tutumu sorulduğunda, "Siyaset onların işi değil" diyerek yanıt vermekteydiler. Bazıları, küçümseyici bir edayla "kadınların dertleri"yle fazla ilgilenmediklerini de eklemekteydi. Diğer yanda kadınların ifadeleri, çoğunlukla belli bir bağımsızlık kaygısını yansıtır; sorunlar kendi sorunlarıydı ve erkeklerin derdi değildi. Karşıt görüşlü kadınlar, sık sık olduğu gibi, sokaklarda çatıştıklarında, erkekler müdahale etmeden seyrederdi; zira sorun ister özel olsun ister siyasal, kadınlar arası bir anlaşmazlığa el atmalarının beklenmediğini çok iyi biliyorlardı. Aile içinde sıkıcı işlerin bölüşüm şekli de, her iki cinsiyetin devrimci pratiğini etkilemekteydi. Bu yüzden tipik erkek militan, kırkında bir aile erkeği olduğu halde; tipik kadın militan, henüz otuzunu geçmeyen ya da ellisini geçmiş bir kadındı; başka bir ifadeyle, bakacak birkaç çocuğu olmayan kadındı.

Kent yaşamı tiyatrosunda kadınlara bir yer isteyen militanlık, öncelikle popüler ve Parisli bir militanlıktı. Her yeni coşku ya da öfke dalgasıyla birlikte karışan devrimci başkentten ayrılıp, köylerin tozlu yollarına düşsek, sigara dumanıyla dolu tavernalarda siyaset tartışan kadın gruplarıyla karşılaşmayız. Kırsal kesim kadınları, devrime bağlılıklarını kaydetmek için daha az göze çarpan araçları tercih etmekteydiler: Bazıları Ulusal Muhafızlar'a tüfek satın alır ya da hediye gönderirken, bazıları erkeklerle birlikte bağlılık yemini etmekteydi. Karşıt kamptaki kadınlar, yerel papazları korumak, kilise çanlarının kaldırılmasını önlemek ya da kiliselerin yeniden açılmasını istemek için öfkeli gruplar halinde toplanmaktaydılar.

Egemen çevrelere mensup kadınlar tamamen farklı bir yerde, özel

ile kamusal arasındaki sınır çizgisinde bulunan bir alanda siyasetle uğraşmaktaydılar. Bu alan, toplantıların özel evlerde yapılması ve katılımın sınırlı olması anlamında özeldi; kamu görevlilerinin buluştuğu bir yer olması anlamında ise kamusaldı. Milletvekilleri, sadece Jakoben Kulüp'te değil, gayri resmi bir biçimde meclisin gelecekteki toplantılarına hazırlandıkları özel salonlarda da birbirlerini görmekteydiler. Mme. Roland ve Mme. de Condorcet gibi kadınların yönettiği salonlar, aynı zamanda, erkeklerin ve kadınların siyaset tartıştıkları yerlerdi. Karşıt kamplara mensup politikacılar, rahat bir ortamda tartışabiliyorlardı. Örneğin Jirondenler ile Montagnardlar arasındaki uçurum çok fazla genişlemeden önce, Robespierre (bir Montagnard), "Jirondenlerin akıl hocası" Manon Roland'ın salonuna sık sık uğrardı. Yarı özel, yarı kamusal niteliğinden ötürü salon, stratejik bir rol oynayabilirdi. 1789 Belçika Devrimi'nin ilk evrelerinde, ünlü Comtesse d'Yves'in salonu, lonca liderlerinin, soyluların, demokratların ve gelenekçilerin bir araya gelip konuşabildikleri bir yer işlevi gördü.

Ortak Dava İçin Yün Eğirmek

Amerikalı kadınların siyasal bağlılık arzusu, tıpkı Fransa'da olduğu gibi eldeki olanakları hesaba katmak zorundaydı; fakat buradaki olanaklar farklıydı. Sömürge toplumunun kadın-erkek ilişkileri tarafından şekillendirilen kadın faaliyetleri, iki devrim arasındaki biçimsel ve ideolojik farklılıklara işaret eder. On sekizinci yüzyıl Amerika'sında kadınlar, siyasal yaşamda yer almadılar. Eldeki tek kamusal onay alanı dindi. Özellikle Metodizmden etkilenen kadınlar, toplu ibadetlerde kendilerini ifade etmekten geri durmadılar; hatta birkaç yeni tarikat kurdular. Dahası Amerika'da devrimci kopuş, Fransa'dakiyle aynı popüler ve siyasal boyutu kazanmadı. Bu nedenle Amerikalı kadınlar, devrimci kalabalıkların ön saflarında olmadılar; kulüplere girmediler, halk yasama sürecinde denetleyici bir rol oynamadığı için, yasama toplantılarına izleyici olarak bile katılmadılar.

Daha 1765'te asi sömürgelerdeki insanlar, İngiltere'den ithal edilen malları boykot etmeye, "Amerikan malı satın alma"ya teşvik edildiler. Özgürlüğün Oğulları, yurtseverlik adına, kadınlardan –bu stratejinin ana dayanağı– ithalatçılara sipariş vermemelerini, çay içmemelerini, daha kaba ve daha basit fakat Amerika'da yapılan malları eski kıtanın şık ve lüks mallarına tercih etmelerini istediler. Aslında kadınlar, ithal malların ikamelerini yapmaya bile teşvik edildiler; Amerikalı bir kadın olmak, yurtseverlik davası için yün eğirmekti. Tek başına ya da gruplar halinde çalışan kadınlar, o sırada sömür-

ge Amerika'da gelişen kadın ibadet toplantıları geleneğine uygun olarak vaaz dinlerken ya da ilahi söylerken yün eğirmek için genellikle papaz olan bir yurtseverin evinde toplanırlardı. Böylece, her zaman önemli olan kadınların dinsel sosyalliği, siyasal bir anlam kazandı. Fransa'daki militan pratik, kamusal alanda ilan edilen siyasal bir dilde sesini bulduğu halde, Amerikalı kadınların siyasal bağlılığı özel alanda kendini gösterdi; kamusal alan eril kaldı. Eğirme sanatını öğrenmek, Amerikan giysileri giymek ve çay içmemek, siyasal anlam yüklü bireysel kararlardı, bireysel kadınlara ortak bir davada rol alan Özgürlüğün Kızları olma duygusu veren sivil edimlerdi.

Bu ev içi boyut, Amerikan Devrimi sırasında kadınların üstlendiği temel işlerden birinde de açıkça görülür: İngilizlerle savaşmaya giden erkeklerin geride bıraktığı aile çiftliklerine ve işlerine bakma işi. Devrimi daha doğrudan destekleyenler de, esas olarak bireysel olan görevler üstlendiler: Yurtsever ordulara istihbarat topladılar, askeri birliklere aşçı ve bulaşıkçı olarak hizmet ettiler, savaş bonoları satın aldılar. Kadınların anlamlı tek kolektif eylemi, 1780'de, esas olarak politikacıların kadın akrabalarından oluşan bir grup olan Philadelphia Ladies' Association (Philadelphia Hanımlar Birliği) üyelerinin askeri birlikler için para toplamalarıydı.

Kadınca Yazma ve Konuşma

Devrimlerin olduğu her yerde gelişen olaylarla ilgili kadınlar kanılarını ifade ettiler. Fakat burada da erkeklerin ve kadınların mekânı ve işleri bölüşme şeklindeki ulusal farklılıklar, kadınların görüşlerini dillendirme şeklini etkiledi.

Mektuplar, Broşürler ve Dilekçeler

Mercy Otis Warren, Judith Sargent Murray ve köle Phillis Wheatley gibi bazı Amerikalı kadınlar, kamuoyuna açık konuşmayı tercih ettiler; fakat pek çoğu, kanılarını aileye ve dostlara sakladı. Elit tabakadan kadınlar yasama organında çalışan erkek kardeşlere, babalara ya da kocalara ya da siyasal şahsiyetlerle bağlantılı dostlara yazdılar. Abigail Adams aile çiftliğini tek başına idare etmek durumunda kalmasına rağmen, kocası John'la (Birleşik Devletler'in ikinci devlet başkanı olan) ve dostu Mercy ile düzenli mektuplaşmaya da zaman buldu. Yerel olayları anlatmaktan bıkan Abigail, zaman zaman feminist tonlu siyasal düşüncelere girmekteydi. Mart 1776'da o zaman kongre üyesi olan kocasına yeni yasalarda kadınları unut-

mamasını tavsiye etti; aksi takdirde yeni ulus, kendi kadınlarının isyanıyla karşılaşmak zorunda kalabilirdi. Ne var ki, bu uyarı bir kadının zihin durumu hakkında bize bir şeyler anlatsa da, hiçbir zaman kamuya açık dillendirilmedi ve bir kadın ile kocası arasında özel bir mesele olarak kaldı. Savaşa destek vermiş, fakat kendilerini güvensiz koşullar içinde ve desteğe muhtaç durumda bulan kadınların ve dulların dilekçeleri de, özel ve bireyseldi. Üslupları ısrarcı olmaktan çok boyun eğici ve yalvarıcıydı; istekleri genel politika sorunlarından çok, bireysel maddi ihtiyaçlarla ilgiliydi.

Fransa'da devrim hakkında söyleyecek bir şeyi olan pek çok kadın, sözlerini kamuoyuna söyledi. Basılı ve elyazması metinlerde ve kamuoyuna konuşmalarında, her durumda aile ve dost çevresinin ötesinde oldukça geniş bir dinleyici kitlesine ulaşmayı amaçladılar. İster kolektif olsun, ister bireysel, ifadeleri tikel davalarla pek sınırlı değildi; tikel davalar, bir bütün olarak devrimci görüngüyü kucaklayan daha geniş bir bağlamın içine yerleştirilmekteydi. Broşürlerde ve dilekçelerde reform umutlarını, taleplerini ve önerilerini duyurdular. Ulusa seslenişleri, ister ihtiyatlı ister radikal olsun, siyasal yaşamdan dışlanmama arzusunu, resmi vatandaşlıktan yoksun olduklarında bile kentin yükselen inşaatına bir tuğla koyma isteğini yansıtır. Kadınların yazdığı bu metinlerden bazıları kendi cinsleri adına konuşur. Hem içerikleri (temalar ve dil), hem alıcıları (erkek ve kadın vatandaşlar ya da genellikle yasa koyucular) bakımından siyasal olma niyetindeydiler ve siyasaldılar. Dağıtılma şekilleri siyasal doğalarını güçlendirmekteydi. Birçok metin, dağıtılmadan önce devrimci örgütler tarafından dikkatle incelenirdi. Basılanlar, seyyar gazete satıcıları tarafından sokaklarda satılırdı ve başkalarına verilmek üzere militanlar tarafından satın alınırdı. Yalnız Olympe de Gouges ya da 1785 baharında halkı ayaklanmaya çağıran "Demokrat Dubois" gibi yazarlar, duyurularını, gelip geçenlerin sesli okudukları meclis duvarlarına yapıştırmaktaydılar.

Dilekçeler, devrim sırasında hem erkekler, hem kadınlar tarafından çok kullanıldı. Çoğunlukla birçok kişi tarafından imzalanan bu dilekçeler, genellikle tehdit edici bir tonla hükümetten çeşitli adımlar atmasını istemekteydi. Belgelerden bazıları illerden Millet Meclisi'ne gönderilir, bazıları bizzat dilekçe sahipleri tarafından milletvekillerine okunurdu. Devrimci dilekçeleri bütün çeşitlilikleriyle ele almaya bir kitap yetmez. Fakat bazıları, kadınların siyasal topluluk içinde kendilerine bir yer açmaya nasıl çalıştıkları hakkında bize anlattıkları şeylerden ötürü daha ayrıntılı incelemeye değerdir. Yaklaşımları bazen yanlıştı; yine de, cinsiyetlerin siyasal eşitsizliğinin üstesinden gelme çabaları hakkında fikir vericidir. Kadınlar va-

tandaşlık ayrıcalıklarından yoksun olunca, vatandaş olarak kendilerini nasıl kabul ettirebilirlerdi? Egemenlik hakkı kullanılmadan, hangi yarı açık kapılar tamamen açılmalıydı? Bazı kadın dilekçelerinin sorduğu sorular bunlardı.

Simgesel Dil

6 Mart 1792'de Pauline Léon, Ulusal Muhafızlar'ın bir birimi şeklinde örgütlenme "doğal hak"kını talep eden 300'den fazla Parisli kadının imzaladığı bir dilekçeyi okumak üzere Yasama Meclisi'nin parmaklıklarına geldi. Hükümran halkın silahlı örgütünün bir parçası olmak, vatandaşlığın temel öğelerinden biriydi. Dilekçe sahiplerine gösterilen hoş karşılama, taleplerinin tutkulu olduğunun bir işaretidir: Meclis başkanı, onlara her cinse verilen farklı işlevleri anımsattı. Kadınlar ve erkekler için siyasal eşitliğe karşı çıkanların aşina olduğu bir temaya, siyasal kadın kulüplerini kapatmanın gerekçesi olarak kullanılan bir sava başvurarak, "Doğanın düzenini bozmayalım" diye çıkıştı. 1793'e gelindiğinde, birçok kez tekrarlanan bu taleple bu kadın militanlar, vatandaşlık haklarından birini ve dolayısıyla siyasal alanda kendilerine bir yer istemekteydiler. Silah taşıma istekleri, orduya bireysel olarak katılan yüz kadar kadının durumunda olduğu gibi, basit bir yurtseverlik duygusu meselesi değildi; duyguyu aşan bir iktidar, vatandaşlık ve kadınlara eşit haklar verilmesi sorunuydu.

24 Haziran 1793'te Convention tarafından onaylanan anayasa, sonradan, sadece erkeklerin oy kullandığı bir referanduma sunuldu. Bazı kadınlar, bölünmüş bir ulus yaratmaya yönelik bu girişime itiraz etti. Oy vermek, yemin etmek ve "anayasaya" bağlı olduklarını halkın (ulusun) temsilcilerine bildirmek üzere birleştiler. Büyük bir hareket haline gelmemesine rağmen, önemli sayıda bu tür kadın başvuruları vardı. Metinler, aleni bir feminizmi ifade etmemekteydi: Sadece iki kadın vatandaş ve üç kulüp, cinsiyetler arasında siyasal eşitsizliği onaylamamaktaydı. Yine de dilekçe dalgası, basitçe, militan kadınların Montagnardlara desteğini yansıtmamaktaydı. Bir araya gelip onaylarını Convention'a bildirmekle, özel bir edimi –siyasal haklardan yoksun bireysel kadınların anayasayı kabul etmesi– kadın vatandaşların siyasal topluluğun üyeleri olduklarını ilan ettikleri kamusal bir edime dönüştürmekteydiler. "Yasalar, onları oy verme değerli hakkından yoksun bırak"sa da, "egemen halkın onayına sunulan" anayasayı onaylayacaklarını yasa koyuculara resmen bildirmede ısrar etmeleri, seçmenlerin erilliğine rağmen halkın egemenlik hakkını kullanma arzularını yansıtmaktaydı.

Cinsiyetler arasındaki ilişkileri etkileyen simgelerle ilişkili başka

bir kolektif eylem, "kokart savaşı"nda patlak verdi. Eylül 1793'te baldırı çıplak kadınlar, tüm kadınları üç renkli kokart takmaya zorlayan bir yasa lehine bir kampanya başlattılar. Karma üyeli bir siyasal derneğin kadın üyeleri tarafından hazırlanan bir dilekçe, Convention'a sunulmadan önce, bölge meclislerinde ve kulüplerde okunup onaylandı; aynı şekilde Club des Cordeliers de, "çabalarımızı paylaşan *citoyenne*'lerin bu avantajı da paylaşmaları gerek"tiğini kabul etmekteydi. Yasayı destekleyen kadınlar, sokaklarda ve pazaryerlerinde yasaya karşı olanlarla çatıştılar. Ajitasyonun çapından endişelenen Convention boyun eğip, 21 Eylül'de yasayı onayladı. 1789 Temmuz'undan beri kokart, vatandaşlığı tanımlayan simgelerden biri olmuştu ve kadınları kokart takmaya zorlamak, onları vatandaş saymaktı. 1793 yazında kadınlar, baldırı çıplaklar hareketinde hatırı sayılır bir nüfuz kazanmıştı. Aynı zamanda, sayıları giderek artan kadın ve erkek, "yasaların eşitliği emrettiği bir devlet"te siyasal eşitsizliğin varlığını sürdürmesinden kaygı duymaktaydı. Bu koşullar altında 21 Eylül kararnamesi, statükoya ilk meydan okuma olarak görülebilir. Cordelier'lerin kabul ettiği gibi, sorun gerçekten de paylaşma sorunuydu; kısa erimde belirgin bir biçimde vatandaşlığın, uzun erimde olasılıkla iktidarın bir simgesi. Yasanın yorumu, erkeklerin çoğunluğunun soruna şöyle baktıklarını gösterir: Kadınlar, kokarttan sonra, kızıl şapka, silah ve oy verme hakkı isteyeceklerdi. Tavernalardaki sohbetler ve Fabre d'Eglantine'in konuşmaları, aynı korkuyu, yani cinsiyetlerin karışmasıyla istikrarsızlaşan bir toplumun kaçınılmaz olarak kaosa yol açtığı korkusunu dile getirir. Eşit hak verilen kadınlar erkekleşecekti, saçlarını kısa kesecek, pantolon giyecek ve utanmadan pipo içeceklerdi. İktidar cinsiyetler arasında paylaşılabilir miydi? Bazı erkeklere göre böyle bir şey düşünülemez, hayal edilemezdi. Hayal edebildikleri tek şey –ve bu, anlaşılır bir biçimde onları korkutmaktaydı– bir rol değişimiydi ("doğal düzene müdahale etme", "kendi cinsiyetini trampa etme"). Kadınlar taleplerini elde etmede başarılı olsalardı, eşlerinin boğazlarını kesecek ve "erkekleri zincire vuracak bir Catherine de Médicis"nin hükümdarlığını başlatacaklardı. Kokart yasasından sonra taverna müşterileri, bir tür cinsel Aziz Bartolomeus Yortusu Kıyımı'nda erkekleri öldürmek için silahlanan kadın vizyonlarıyla birbirlerini korkutmaktaydılar. Köklü altüst oluş dönemlerinde cinsiyetler arası siyasal ilişkileri inşa etmede simgesel ve imgesel olanın önemini açığa vuran bu tür vizyonlar periyodik olarak su yüzüne çıkmaktaydı. Bu yüzden, militan kadınlar, şapkalarına üç renkli küçük bir kurdele takma hakkı için savaşırken, "tipik kadınsal" bir moda konusu tartışmıyorlardı; siyasal yaşamın temel cinsel belitlerini düzeltmeye çalışıyorlardı.

Cinsiyetler Arasında Yeni İlişkiler

Mektuplar, makaleler, broşürler ve konuşmalar, bir önceyi ve bir sonrayı, bir eski ile bir yeniyi tanımlayan devrimci kopuşların toplumdaki yerleri ve erkeklerle ilişkileri üzerinde de bir iz bırakacağını uman fiili kadınların düşlerine bürünmüş mitik bir kadının portresine kendi renklerini eklediler.

Amerikalı Penelope'ler

Judith Sargent Murray 1798'de, "Kadın tarihinde yeni bir çağ oluşturan genç kadınlarımızı görmeyi bekliyorum" diye yazmaktaydı. Cumhuriyetçi kadın, genç Amerikan Cumhuriyeti gibi, kuralları zayıflatan, yaşamları acımasızlaştıran ve erkekler savaşmaya gittikten sonra aniden ailelerine bakma ihtiyacıyla karşı karşıya kalan kadınların uçarı, kaygısız tutumlarında bir patlamaya neden olan Devrimci Savaş'ta doğmuştu. Önemli bir dinsel muhalif olan Judith Sargent, "hayatta kalanlar kuşağı"na,[4] sıkıntılı bir zamanda bireysel güçlerinin ve cesaretlerinin farkına varan kadınlar kuşağına mensuptu. Kendi deneyiminin ışığında, benzer bir biçimde kocası uzun süre uzaklarda kaldığı dönemde ailenin ihtiyaçlarına bakmak ve ocağı yanık tutmak zorunda dalan diğer Penelope'nin anısına Penelope adını verdiği yeni Amerikalı kadın modelini yarattı. 1790'larda gazetelerde yayımlanan denemelerle insanları kadınların entelektüel kapasitesine ve ani baht dönüşlerinin bilinmedik olmadığı bir dünyada yaşamaya hazırlıklı olmaları için bir eğitime ihtiyaçları olduğuna inandırmaya çalıştı. Dolayısıyla onun Penelope'si, kişiliğini gelecekteki bir kocaya uydurmayan, modayı ve uçarılığını küçümseyen pragmatik genç bir kadındı. Yumuşak bir yatağa uzanıp Beyaz Atlı Prens'i düşlemek ve baştan çıkarma sanatını öğrenmek yerine, güneşle birlikte kalkıp, gününü zihinsel çalışmayla geçirmeyi tercih etti. Böylece, kendisini kaderin her türlü darbesine karşı koymaya hazırladı ve evliliği, sonuç olarak daha uyumlu olacaktı. Erkeklerin ve kadınların farklı biçimlerde yaşadıkları savaş, kadınların Protestan etiğe özgü niteliklere bağlılıklarını güçlendirdi: Kendi yeteneklerini geliştirmek ve "bağımsızlık" ve özsaygı "soylu hevesi"ni sürdürmek. Sıkıntılı zamanlarda sadece bu tür Penelope'lerin hayatta kalabileceğinin kesinliği, birçok edebi eserin ortak özelliğidir. M.O. Warren'in *The Ladies of Castille*'inin (1790) ve C. Brown'un *Ormond*'unun (1799) kadın kahramanları arasında, cahil ve sadece aşk yaşamlarıyla meşgul olanlar, başa çıkamayacakları bir terslikle intihara sürüklenirler; oysa eğitimli, gururlu, güçlü, "kendine saygı du-

yan" ve "kendine güvenen"ler, sorunlarından olduklarından daha olgun çıkarlar. Amerika'nın bu kadınlara ihtiyacı vardı.

Fakat ülkenin evde, ailelerin ortasında onlara ihtiyacı vardı. Zira ev onların yeriydi ve erkek ya da kadın, hiç kimse bunu değiştirmeyi önermiyordu. Model, cumhuriyetçi kadın bir anneydi. Yeteneği ve özsaygıdan aldığı güç, ailesinin hizmetine sunulmaktaydı; kamusal karar alma sürecini kapsamamaktaydı. Yine de, cumhuriyetçi kadının oynadığı sivik bir rolü vardı. Oğullarını iyi vatandaşlar olarak yetiştirmekle, "içinde yaşadığı sivik düzeni güçlendirir".[5] Siyasal alanda bulunmamasına rağmen, ev içi alanla sınırlı da olsa, siyasal sorumlulukları da vardı. Amerikalı kadınlar, kamusal bir işlev iddiasında bulunmadılar; fakat onları ihmal edilebilir nicelik olarak gören erkeklere, devrimci kopuşun ailesel rollerine yeni bir anlam kazandırdığını hatırlattılar. Ev içi işleve sivik bir öz katarak, siyaseti özel yaşama taşıdılar.

Yeni ulusun inşasında kadınlara bir görev daha verildi: Erdemin ve ahlakın muhafızlığını yapmak; bu nitelikler cumhuriyetin savaşı kazanmasını olanaklı kıldı ve bu nitelikler olmadan cumhuriyet varlığını sürdüremezdi. Bu bağlamda erdem ve ahlak, Fransız Devrimi'nde anlaşıldığı gibi, kamusal olarak kullanılan ve her bireyi bir bütün olarak topluluğa karşı sorumlu hale getiren siyasal nitelikler değil, her kişinin hesabını Tanrıya verdiği özel, dinsel ve bireysel niteliklerdi. Püritenler tarafından kurulan bir toplumda bu ahlaki rol önemliydi ve cumhuriyetçi anne modeline dahil edildi: Cumhuriyetçi annenin erdemi, kocasına ve oğullarına iyi vatandaşlığın ahlaksal boyutunu sürekli anımsatmaktaydı. *Women Invited to War* başlıklı bir broşürde, rol kavrayışı daha da radikaldi.[6] Bu risale, bir siyasal metin tarzıyla yola çıkmasına rağmen, genç ulusun baş düşmanının hâlâ şeytan olduğunu iddia ederek dinsel bir ton alır. Kadınlar erkeklerden daha az günaha (ve özellikle içki içme ve küfür etme gibi günahlara) eğilimli oldukları için, şeytani düşmanla savaşmak onlara düşmekteydi. Erkeklerin sivik savaşı siyasal ve kamusaldı, kentin temellerini atmakta ve kurumlarının işleyişini güvenceye almaktaydılar; kadınlar ise manevi savaş yürütmekteydi. Kadınlarınki, özel alanda yürütülen bir savaştı ve misyonları, cemaatin günahları için dua ederek, davranışlarını arındırarak ve erkekleri de aynı şeye davet ederek kentin ruhunu kurtarmaktı. Metin, İsa'da kadınların ve erkeklerin eşit olduğunu ve Havva'nın sadece ayaklar altında çiğnensin diye yaratılmadığını onayladığında, dinsel feminist bir ton bile kazanır. Amerikalı kadınlar devrim sırasında siyasal kulüpler kurmamalarına rağmen, sonrasında çoğunlukla kiliselerle bağlantılı ve dul kadınlara ve yetimlere yardım etmeyi amaçlayan ör-

gütlerde bir araya geldiler. Kamusal, kolektif pratik bu gruplardan kaynaklandı ve böylece, on dokuzuncu yüzyılın mutlakıyetçi ve feminist hareketlerinin temellerini attı. Sonraki yıllarda Amerikalı kadınlar, siyasal faaliyetlerini gerekçelendirmek için dinsel ve ahlaki sorumluluklarını hatırlatacaklardı.

Kadın Vatandaşlar

"Cumhuriyetçi anne", Fransız toplumunda da ideal kadındı: Kadınların rolü, çocuklarına özgürlük ve eşitlik aşkını aşılayarak onları iyi birer cumhuriyetçi olarak yetiştirmekti. Bu yüzden, tartışmalarda yer almalarına olanak tanınmasa da, devrimci ilkeleri öğrenmeleri için siyasal toplantılara katılmalarına izin verilmekteydi. Yerleri, siyasal toplumun ne tamamen dışındaydı, ne de tamamen içinde; çeperindeydi. Siyasal haklardan yoksun vatandaşlar oldukları için, onlara uygun bir yer bulmak kolay değildi ve bazı kadınlar, siyasal faaliyetlerini gerekçelendirmek için bu kavramsal muğlaklıktan yararlandılar. Cinsel rol ayrımı reddedilmemekteydi; fakat siyasal görevlerin bölümlenmesinin çok fazla katı olduğu hissedilmekteydi: Kadınların, ailede hizmet vermeleri gerçekten de kaçınılmazdı; fakat vatandaş olarak, ailenin ötesine geçip ortak iyi ile ilgilenmeleri de görevleriydi. Nisan 1793'te Milletvekili Guyomar, şunları yazmaktaydı: Kadın "içerinin işleriyle ilgilenirken, erkek dışarının işlerini takip eder. . . . Fakat daha büyük aile, daha küçük aileden önce gelmelidir; aksi takdirde, bireysel çıkar kısa sürede genel çıkarı zayıflatır." Özel (ya da tikel) çıkarı genel çıkara bağımlı kılma devrimci kavrayışı, yeni toplumda siyasal yükümlülük ve hakların her iki cinsiyeti kapsaması gerektiği iddiasını haklı çıkarmaktaydı. Bu nedenle kadınlar topluluğun –insani, sosyal ve siyasal topluluk– üyeleri olarak tanımlanmaktaydılar. Kadın kulüplerine duyulan ihtiyacı göstermek için, Dijon'da bulunan bu tür bir kulübün başkanı şu savı kullandı: Bir cumhuriyette "her birey, bütünün ayrılmaz bir parçasıdır" ve "kamusal işler"de çalışmalıdır.

Cumhuriyet, kadınlar ile erkekler arası bireysel ilişkilere yeni bir yaklaşımı birlikte getirdi ve şimdi kadınlar, daha önce olduklarından farklıydılar. Fransız kadınların özlemleri, bir yanıyla, Amerikalı kadınların özlemlerine benzemekteydi: Kadının, "despotların sarayları"na layık "sahte ve uçarı bir kült tarafından alçaltılıp değersizleştirildi"ği zaman geride kalmıştı. Cumhuriyetçi kadınlar, bağımlılıklarının ve bunun da ötesinde bütün bir halkın bağımlılığının işaretleri olan kurdelelerden ve mücevherlerden kurtuldular. Geçmişte karşı cinsi ayartmak için harcamış oldukları çabalar yanlıştı;

şimdi, Amerika'da olduğu gibi, bireysel niteliklerini öne çıkarmaya çalışmayacak, kamusal iyiliğe aktif bir biçimde katkıda bulunacaklardı. Yine burada da Fransız kadınlar kendilerini, bireyden çok bir grubun parçası olarak düşünmekteydiler. Bu durum, genel çıkara uygun hareket eden ve dolayısıyla herkes için özgürlüğün kazanılmasına katılan "özgür bir halk"ın üyesi, "özgür kadın" uydurmasına yol açtı. Özgür kadının karşıtı, "köle bir halkın" (yani hakları olmayan bir halkın) üyesi, tek rolü, kendileri de köle olan erkeklere haz vermek olan "köle kadın"dı. Kadınlar için hedef, artık "cinsiyetlerini takas etmek" değil, tüm insani niteliklerini geliştirmek, herkese açık bir mekânda evrilmekti. Özgür kadın imgesi, bir paradoksla oynamayı da olanaklı kılmaktaydı: Kadınlar özgür bir halkın üyeleriydiler, yine de erkeklerin "despotizm"ine de maruz kalmaktaydılar. Bu despotizm ile eski rejimin kralının ve aristokratlarının halka karşı despotizmi arasında bir paralellik kurulmaktaydı. Amerikalı kadınlar, İngiltere'nin sömürgeleri üzerindeki tiranlığına benzeyen kocanın karı üzerindeki tiranlığını reddetmek için aynı retoriği kullandılar. Fakat Fransız kadınların eleştirdiği tiranlık, sadece özel değil, siyasal tiranlıktı da: Kadınlar vatandaş olarak tam haklara sahip olmadıkları sürece, köle olacaklardı. Ve "kadınların köle olduğu her yerde, erkekler de despotizmin boyunduruğu altında ezilirler" (Dijon'daki Kadın Kulübü'nün başkanına göre). Karşılıklılık bakımından kavranan eril baskı sorunu, genel olarak insanoğlunun özgürlüğü sorunuyla ilişkilendirilmekte ve bir toplumun siyasal yapısının can alıcı özelliklerinden biri olarak anlaşılmaktaydı: Ya herkes için demokrasi, ya herkes için despotizm.

Atlantik'in her iki yakasındaki kadınların yerlerini, rollerini ve özgün yaşamlarını bu şekilde karşılaştırırsak, özdeş olmadıklarını fark ederiz ve bu durum, cinsiyetler arası ilişkilerin içinde gerçekleştikleri toplumun yansımaları olduğunu kanıtlar. Bununla birlikte, her iki durumda da sorunla ilgilenenler, bunu siyasal yapının inşasında temel bir sorun olarak görüyorlardı.

Bireyin bağımsızlığı, Amerikan ideolojisinin merkezi bir ilkesidir. Siyasal topluluk, bireylerin bir kolektivitede kaynaşması olarak değil, bireysel üyelerin bir toplamı olarak tasarlanır. Her kişiliğin gücü, Cumhuriyet'in gücünü güvenceye alır; fakat aynı zamanda toplum bireylerin kendi maddi ve manevi doyumları (kendine güven ve kendine saygı) yönünde çalışmalarına da izin verir. Geleneksel olarak kamusal alandan dışlanan Amerikalı kadınlar, devrimci savaş sı-

rasında bireysel kapasitelerinin farkına vardılar. Ve ilk kez bu kopuş döneminde tanımlanan bir rolün gelişmesi, torunlarının siyasal yaşama müdahalesini olanaklı kıldı.

Fransa'daki devrimciler ise, aksine, iktidarı "kolektif mal etme" gereğince algıladılar.[7] Bu yüzden, Fransız kadınların kendilerini öncelikle ayrı bireyler olarak değil, genelin tikelden önce geldiği varsayılan bir topluluğun üyeleri olarak düşünmeleri şaşırtıcı gelmemelidir. Bu düşünüş şekli ülkelerine özgü olmasına rağmen, bunu kendi yararlarına çevirmenin yolunu buldular. On sekizinci yüzyılda kamusal alanda aktif olan Fransız kadınlar, kamusal alanı, siyasallaşınca da terk etmediler. Kendilerinden vatandaşlık hakları esirgense de, onlara *citoyenne*'ler denilmekteydi. Cumhuriyet'in kurucu ilkelerine aykırı bir cinsiyetler arası ilişkiden kaynaklanan bu dilsel çelişki, Fransız Devrimi'nin özünü ve özgünlüğünü açığa vurmaktaydı: Ulusun hükümran olduğu ilan edildiği sürece, kadınlara başka bir unvan vermek olanaksızdı. Ve on dokuzuncu yüzyıl feministleri, devrime demokrasinin kurucu edimi olarak işaret edeceklerdi.

2

Dönüm Noktası Olarak Fransız Devrimi

Elisabeth G. Sledziewski

Kadınların statüsünü değiştiremediği ya da aksine statülerini olumsuz yönde değiştirdiği için kadınların Fransız Devrimi'nden hiçbir şey kazanmadıkları söylenir. Ne var ki, çelişkili de olsa bir noktada buluşan bu iki görüş, tüm sosyal kesimleri ve aktörleri etkilemeyecek kadar köklü ve tahribatlarına rağmen umut getirmeyecek kadar verimli olan devrimci altüst oluşun önemini ihmal eder.

Bu nedenle Fransız Devrimi'ni kadınların tarihinde belirleyici bir değişim zamanı olarak ele alacağız; her şeyden önce insanın ve erkeklerin tarihinde belirleyici bir değişim zamanı olduğu için. Üstelik, cinsiyetler arası ilişkilerin eşi görülmemiş biçimde sorgulandığı bir zamandı. Fakat kadınların durumu, basitçe başka her şey değiştiği için –devrimci fırtına dokunulmadık hiçbir şey bırakmadığı için– değişmiş değildi. Daha derin bir anlamda devrim, kadın sorununu *siyasal* düşünüşün merkezi bir ilkesi olarak gündeme getirdiği için, kadınların durumu değişti.

Büyük yenilik burada yatar. Devrimi yapanlar, ona karşı savaşanlar ya da Fransa'da ve dışarıda sadece gözlemleyenler, kadınların rolünü tanımlamadan devrimci bir siyasal topluluk, hatta devrimci bir edim bile tasarlayamazlardı. Bunun böyle olması, altüst oluşun, bütün bir uygarlığı ev içi dayanaklarına kadar sarsacak ölçüde geniş kapsamlı olduğunun kesin bir göstergesidir: Fransız Devrimi, daha önce erken Hıristiyanlığın, Reformasyon'un ve devlet rasyonalizminin yapmış olduğu gibi, cinsiyetler arası ilişkilerle ilgilendi. Kadının sadece aile düzeninde değil, siyasal topluluk içindeki yeri sorunu da dahil, yeni sorunlar gündeme getirildi. Fransız Devrimi, Batı uygarlığının kadının sivik bir rol oynayabileceğini keşfettiği tarihsel uğraktı. Ne Avrupa Aydınlanması, ne Amerikan Devrimi süregelen "kadın sorunu"nu bu şekilde, salt ahlaki bir sorun yerine siyasal bir sorun haline getirerek siyasallaştırmadı.

Peki bu keşfin bu uğrakta olmasının nedeni neydi? Fransız

Devrimi'nin siyaset üzerindeki cinsiyet ayrımcı tahakküme meydan okuması neyle ilgiliydi? Bu meydan okuma nasıl başladı, ondan ne çıktı?

Kadınların sivik rolüyle ilgili devrimci sorgulama, zorunlu olarak devrimci sonuçlara yol açmadı. Kadınların siyasal bir rol oynayabildiklerini keşfetmek, onlara siyasal bir rol vermekle aynı şey değildir. Böyle bir kepazelik olasılığı, sorunu gündeme getirenleri bile dehşete düşürmüş ve dolayısıyla, beklenebilecek yeniliklerden çok kadınlar konusunda gerici bir söylemi esinlemiş olabilir.

Bu yüzden devrimin hem korkusuzluğunu, hem tarihsel misyonundan vazgeçmesini vurgulamak için neden var. Adeta sorunu gündeme getirmekten korkmuşçasına, toplumsal cinsiyet ilişkileri sorunuyla kamusal alanda yüzleşmek istemedi. Yine de sorunu gündeme getirdi.

Kadınlar ve Siyasal Düzen

Hem o sırada hem daha sonra, devrimin düşmanları, onu kadınları kurtararak sosyal düzenin bizzat kalbine kötülük sokmakla suçladılar. Kadın bozgunculuğuyla –*tricoteuse*'lerden ve giyotinin diğer gazaplarından, kocasını boşayan, silah taşıyan, tartışmalara katılan ve kalem kullanan *citoyenne*'e kadar– ilgili fanteziler karşı devrimci söylemin temel malzemesi oldu. Sanki zayıf cinsin daha önce yasak yerlere ve rollere kabulü, genel olarak zayıfların ilerlemesinin örneğiymiş gibi; sanki kadınlara yeni becerilerin atfedilmesi, tersyüz olmuş bir dünyayı simgelemeye tek başına yetmiş gibi.

Bozguncu Kadınlar

Monarşist teorisyen Bonald devrimcileri, kadının "uyruk ve erkeğin iktidar" olduğu "doğal toplum"u yıkmakla suçlamaktaydı. Burada "erkek" ve "kadın" terimleri karşıt kabul edilir ve kadın "uyruk"un, bağımsız eyleme muktedir olmayan ve bu nedenle yasal haklardan haklı olarak yoksun, uşak ruhlu olduğu söylenir. Bonald'a göre "bu toplumda iktidar olan erkek, doğanın kendisine verdiği yerde kaldığı sürece" her şey yerli yerindedir; "eğer zayıflıktan ötürü bu yerden inerse, komuta etmesi gerekene [kadın] itaat ederse, itaat etmesi gerekene itaatsizlik eder". Başka bir ifadeyle, bir kadının istediğini yapmasına izin veren erkek, Tanrıya ve krala karşı doğal görevlerini yerine getiremez. Daha da kötüsü, genelleşmiş bozgunculuğun başlangıcına işaret eder: "İktidarın zayıflığının ve uyruğun kibrinin acınacak sonuçları evrene ne dersler öğretir! Kötü niyetli bir deha, toplumun en zayıf kesimlerinin gözlerinde özgürlüğün ve

eşitliğin aldatıcı ışıltısının parlamasını sağlayarak, insanları meşru otoriteye başkaldırmaya isteklendirir."[1] Bonald için her şey açıktır: Kadınlar uzak tutulsaydı, Fransız Devrimi devrimci olmazdı.

İngiliz Whig Edmund Burke, Bonald kadar azimli bir devrim düşmanıydı. Devrim, diye yazıyordu 1796'da, dünyanın şimdiye kadar gördüğü en hovarda, en ahlaksız, en hayvani, en vahşi ve en azgın manevi sistemi yerleştirmiştir. Özellikle kadınları özgürleştiren bir sistemdi bu. Evlilik bağını gevşetmiş ve cinsel işbölümünün değişmez yasalarını ihlal etmişti; öyle ki, "rezillik ticareti yapan Londralı fahişeler" bile utanç duyabilirlerdi. Aslında devrim, "beş-altı yüz sarhoş kadını çocuklarının kanını istemek üzere Meclis'in kapısına çağırarak", evliliği yurttaşlar arası bir sözleşme statüsüne düşürerek ve boşanmayı kolaylaştırarak bizzat uygarlığın sınırlarını silmişti. Jakobenler arasında cinslerin karışımının şansa bırakıldığını öfkeyle fark etmişti. Ve "kadınlara bizim kadar hovarda olma hakkı veren" bir sistemin istediği "ahlaksız eşitlik"e sövüp saymaktaydı.

Böyle bir öfke, rezaletin derinliğini gösterir. Başka hiçbir rejim, siyasal buyrukla cinsiyet hiyerarşisini devirmeye cüret etmemişti. Bazı hasımların inandığı gibi, bu, toplumu parçalama planından başka bir şey olmasa da, sonuç düşüncesizce olmuş ve kadınlara, doğal yerleri bağımlılık olanların bundan böyle yararlanacakları sınırsız bir itibar vermişti. "Kadınların çok uzun süre kocalarının egemenliği altında kaldıkları söylenir. Türümüzün yarısını diğer yarısının korumasından yoksun bırakan bir yasanın olası talihsiz sonuçları üzerinde daha fazla durmama gerek yok."[2] Bu sonuçlar, sadece evlilik uyumu için değil, bir bütün olarak toplum için de talihsiz sonuçlardı.

Sivil Kadınlar

Burke haklıydı. Devrim kadınlara çocuk olmadıkları düşüncesini kazandırdı. Kadınlara, eski rejimin esirgediği sivil bir kişilik kazandırdı ve kadınlar tam anlamıyla, haklarına sahip olmaya ve kullanmaya muktedir birer insan haline geldiler. Nasıl? Birey haline gelerek.

İnsan Hakları Bildirgesi (1789) her bireyin "özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskıya direnme" vazgeçilmez hakkına sahip olduğunu kabul etmekteydi.[3] Dolayısıyla her kadının, her erkek gibi, kendi kanılarını oluşturma ve kendi kararlarını alma, şahsının ve malının güvenliğine sahip olma hakkı vardı. Böylece kız evlatlar, malların paylaşılmasında artık dezavantajlı durumda olmayacaklardı. Mart 1791'de Kurucu Meclis, erkek ayrıcalığını ortadan kaldırmaya hazırlandığı için vasiyetname bırakmadan ölen kişilerin mallarının eşit paylaşımını garanti eden bir yasayı kabul ederken,

Mère Duchêne, "Annem, diğer çocukları gibi beni de karnında taşımadı mı?" diye sormaktaydı.[4] Eylül 1791 Anayasası, erkekler ve kadınlar için olgunluk yaşını aynı terimlerle tanımladı. Kadınların, kamusal belgelerde tanıklık yapmaya ve uygun gördükleri taahhütlerde bulunmaya yetecek akla ve bağımsızlığa sahip oldukları da kabul edildi (1792). Komünal mallarda pay sahibi olmalarına da izin verildi (1793). 1793'te Cambacérès tarafından Convention'a önerilen yeni Medeni Kanun'un ilk versiyonunda anneler, ebeveyn otoritesinin kullanılmasında babalarla aynı ayrıcalıklara sahiptiler.

Fakat her şeyden önce Eylül 1792'nin sivil statü ve boşanmayla ilgili önemli yasaları, eşit hakları ve ortak bir prosedürler kümesi saptayarak, koca ile karıya kesinlikle eşit davranmaktaydı. Burke'ü o kadar dehşete düşüren sivil evlilik sözleşmesi, bir evliliğin her iki tarafının karşılıklı rızayla yaratılan yükümlülüklere uyulup uyulmamasından eşit ölçüde sorumlu ve uyulup uyulmadığını saptamaya muktedir oldukları düşüncesine dayanmaktaydı. Bu yükümlülüklere uyulmaması durumunda ve anlaşamadıklarını kabul etmeleri koşuluyla, mahkemeye bile gitmeden evliliği sona erdirebilirlerdi. Yasa, karşılıklı uyumsuzluk ya da karşılıklı rıza gerekçeleriyle boşanmayı öngörmekteydi; tartışmalı boşanmalar da olanaklıydı, fakat ancak bir anlaşmaya varma çabalarının işe yaramadığı anlaşıldıktan sonra. Başka bir ifadeyle toplum, sadece taraflar farklılıklarını gideremediklerinde ve tarafların açık isteği üzerine evlilik anlaşmazlıklarına müdahale edecekti. Evlilik kendi başına bir amaç değil, bireysel mutluluğun bir aracıydı. Bu amaca hizmet etmekten çıkması ya da mutluluğun önünde bir engel haline gelmesi durumunda, anlamsızdı.

Bu yasal önlemler neden önemliydi? Hangi anlamda kadınların tarihinde bir dönüm noktasını oluşturmaktaydılar?

Bu yeni yasaların bir sonucu olarak Fransız kadınlar ilk kez gerçek bir sivil statüye sahip oldular ve bu, durumlarında önemli bir değişimdi. Tam vatandaşlık hakları olmasa da, artık kendini yönetmeye muktedir, özgür, rasyonel bireyler olarak görülmeleri anlamında tam vatandaş statüsü kazandılar. Elbette bu sivil özgürlüklerin kazanılması, sivik, yani siyasal hakları kapsamamaktaydı; fakat bu tür hakların zorunlu bir koşuluydu ve yokluklarının kabul edilebilirliğini daha fazla güçleştirmekteydi. Yasalarla yönetilen bir sivil toplumun tam üyeleri olarak kadınların da, siyasal toplulukta bir yere sahip olduklarına inanılmaya başlandı. Ve elbette, böyle bir yere sahipmiş gibi davrandılar. Devrim sırasında militan kadınların kamusal tartışmalara görünür katılımı bunun kanıtıdır. Gerçekten de sosyal aktivizm ile siyasal aktivizm arasındaki ayrımı anlatmak zordu; öyle ki, ev kadınları ekonomik denetim talebinde bulunduklarında ve kadın-

lar, boşanmayı olanaklı kılma konusunda yasa koyucuları kutladığında, topluluk onları siyasete katılmış saymaktaydı.

Bu nedenle on dokuzuncu yüzyıl anti-feministleri, devrimin evliliği ve aile düzenini istikrarsızlaştırmakla kadınların siyasal taleplerini içeren bir Pandora kutusunu açtığına işaret etmekte haksız değillerdi. Kendi kocasını seçme ya da uygun gördüğünde boşama özgürlüğüne sahip bir kadın, kendi yönetimini seçmeye hakkı olduğunu da düşünebilirdi. Devrim kadınlara kötü alışkanlıklar öğretti; bu, Medeni Kanun'u hazırlayanların, 1792 ve 1793'ün ilerici yasalarından tam on yıl sonra hayıflandıkları bir şeydi. Napoléon'un azgın "maço" nutuklarına yanıt olarak, Conseil d'Etat kadınların ahlakındaki gerilemeyi ve evlilik otoritesinin çöküşünü takıntı haline getirdi. Örneğin, *5 vendémiaire*'de –Yıl X (27 Eylül 1801)– Portalis karıların ve kız evlatların itaatinin bir siyasal bağımlılık sorunu değil, bir doğa yasası olduğunu ileri sürdü. Kadınların aşağı sosyal statüsü bir fiziksel zorunluluk sorunu olduğuna göre, bu, hiçbir şekilde ezildikleri ya da meşru otoriteden yoksun oldukları anlamına gelmezdi. Aksine, haklarını yeniden dayatan toplum, kadınları, devrimin aceleyle uzaklaştırdığı doğal yere geri getiriyordu: "Kadınlar, kendilerinin ve toplumun yararına onlara dayatılan daha zor görevlerin kaynağını bulmak için bizim adaletsizliğimize değil, doğal yeteneklerine bakmalıdırlar." Milletvekillerinin erkek ayrıcalıklarını ortadan kaldırmasından, evliliği devrimcileştirmesinden ve devrimci *citoyenne*'lerin dilekçelerini kabul etmesinden bu yana köprünün altından epeyce su akmıştı. Bu milletvekilleri pek feminist olmamalarına rağmen, en azından kadınların devrimden bir şeyler kazanacaklarına ve dolayısıyla devrime katılmak isteyeceklerine inanmaktaydılar.

Sivik Kadınlar

Devrim, siyasetin yaşamın her boyutuna dokunduğu bir dönem başlattı. 1789 baharında birkaç hafta içinde daha önce siyasal yaşamdan haberdar olmayan bir ulus, siyasal yaşama yönelik bir tutku geliştirmişti. Paris'ten kendi vatandaşlarına yazan Alman gezgin Joachim Campe, "bu insanların okuma yazma bilmedikleri halde kamusal sorunlara gösterdiği sıcak ilgi"den duyduğu şaşkınlığı ifade etmekteydi. Bir ulusun alışılmamış kimi göreneklerini de betimlemekteydi; öyle görünüyordu ki, herhangi bir konunun tartışılması için "herkesin katılımı" şarttı: Her yerde "en değişik türden kadınlardan ve erkeklerden oluşan . . . büyük gruplar", posterler, broşürler ve afişler sesli okunurken dinlemek için toplanmaktaydı. "Balıkçı karıların-

dan şık hanımlara kadar" kadınlar da vardı. Başından beri, modern agorada bir yerleri, diğer cinsten vatandaşlarla karışık olsalar da kendilerine ait ayrı bir yerleri vardı. Prusyalı gözlemcimizin tanık olduğu şey konusunda hiçbir kuşkusu yoktu: Bu, bütün bir ulusun kendisini geliştirdiği bir yurttaşlık bilgisi okuluydu. "Kamusal sorunlara herkesin katılımının . . . entelektüel yeteneklerin, zekânın ve aklın gelişimi üzerindeki etkisini bir an düşünün!"[5] Açıkçası devrim, kamusal forumda kadınlara bir yer açmış, ileri doğru belirleyici bir adım atmıştı ve "uygar kadın"a tepkinin bu kadar hararetli olmasının nedeni buydu. Bizzat devrimci dönemde bile, kadınları tekrar önceki sınırlarına zorlama arzusu kesindi. Sıradan insanların aniden zekâ ve akıl sahibi olması yeterince kötüydü, bir de kadınlar mı? En pespaye köylüler aydınlanmış vatandaş haline gelebilsin diye kamusal eğitim ve evrensel oy hakkı için kahramanca savaşan birçok erkek, aynı şeyleri kadınlar için de olanaklı kılmayı kategorik olarak reddetmekte ve olayların seyrinin bir gün iktidarı kadınlara verebileceği düşüncesinden duydukları dehşeti ifade etmekteydiler. Zira kadın vatandaşları siyasal topluluğa kabul etmek, karar almalarına, erkeklerle eşit temelde devrimin aktif özneleri olmalarına olanak vermekti. Birçok çağdaş için bu, hoş görülemezdi. Aksine, erkeklerin kadınları kurtaracak medeni kanunlar çıkarmaları gerektiği düşüncesi daha rahatlatıcıydı; çünkü bu durumda kadınlar, nesne konumundaydılar: Kuşkusuz, ilerici yasaların nesnesi, fakat yine de nesne.

Jakobenler de dahil, devrimcilerin büyük çoğunluğu, kadınların kamusal alandan eve çekilmesinden yanaydı. Boşanma ile bir kadının evdeki çekiciliğini aynı anda öven ajitatör Chaumette, iki haftadır yasaklanmış olan kadın kulüplerinin cezalandırılmasında hiç de insaflı davranmıyordu: "Zira bir kadının evini, çocuklarının beşiğini terk etmesi, kamusal forumlarda konuşmaları dinlemesi ne zaman normal sayılmıştır?"[6] Bir buçuk yıl sonra, 13 Nisan 1792'de, bira imalatçısı ve demokratik harekette oldukça popüler bir şahsiyet olan Santerre, Parisli kadınların sivil gayretinden benzer terimlerle yakınmaktaydı: "Bu *faubourg*'un (kenar mahalle) erkekleri, işlerinden dönünce, kadınlarının her zaman bir ruh inceliği kazanmadıkları bir meclisten dönüşünü görmektense, evlerini düzen içinde bulmayı tercih ederler ve haftada üç kez toplanan bu meclislere yan gözle bakmalarının nedeni budur."

Fakat bu cinsiyet ayrımcı statüko partizanlarının ortak esin kaynağını bulmak için tekrar Eylül 1791'e, anayasal monarşi ve muzaffer ılımlılık zamanına gitmeliyiz. Fransa, amacı herkese mutluluk sağlamak olan bir yönetim sahibi olmuştu. Bu "herkes"e kadınlar dahil miydi? Talleyrand'a göre evet, "her şeyden önce kadınlar,

siyasal hak ve işlevlere sahip olmaya heveslenmemeleri" koşuluyla. "Soyut ilke olarak, insan ırkının yarısının diğer yarısı tarafından", özgürlük ve eşitlik adına "yönetime katılımdan dışlanması"nın ya da başından beri devrimci olan bütün bu kadınların siyasal haklardan yoksun olmalarının nedenini "açıklamak olanaksız gibi görünmesi"ne rağmen, Talleyrand'a göre, "sorunun dönüşüme uğradığı bir düşünce düzeni" vardı. Bu düzen doğanın düzeniydi ya da daha doğrusu Fransız Devrimi'nin erkeklerinin, neredeyse tümünün savunduğu uygar bir kadın özgürleşmesinin sonuçları karşısında içine düştükleri şaşkınlıkla doğa olarak başvurdukları şeyin düzeniydi. Doğa, diyorlardı, bu sonuçların kesinlikle "sivil" ("sivik" ya da siyasala karşıt olarak) kalmalarını istemekteydi. Doğa, aşırı coşkulu *citoyenne*'lere kendi evlerinde devrimin yararlarının tadını çıkaracaklarını hatırlatmak için oradaydı.

Sivik kadının ortaya çıkışı, bu nedenle, yurttaş kadının ortaya çıkışında hem örtük olarak var, hem onun tarafından dışlanmış gibi görünür. Örtük olarak vardı, çünkü –yanlış anlamayın– kocalarıyla birlikte devrim yaparken sonunda olgunlaşan Fransız kadınlar, ilk ve son kez tarihsel bilinç kazandılar ve kentte oynayacak bir rolleri bulunduğunu öğrendiler. Ne olursa olsun, kimse kadınlardan bir rol esirgemeyi düşünmüyordu ve vatandaşlık siyasal alanda tavsiye ve onayla sınırlı olsa da vatandaşlıktı. Bu anlamda kadınlar için sivil hakların gelişimi, kadınları siyasetten dışlamayı "erkeğin ve vatandaşın hakları"na dayalı bir uygarlık için kabul edilebilir yapmanın aracı olabilirdi. Kadın vatandaşlara, diyordu Talleyrand, öğretilmeli, özen gösterilmeli, saygı duyulmalı, "eşitlik ve özgürlük imparatorluğunun altına" yerleştirilmeliydiler. Bunun için sivil kişiliklerini öne çıkarmalıydılar. "Tüm siyasal haklarından vazgeçtikleri anda, sivil haklarının sağlamlaşması, hatta genişlemesi kesinlik kazandı."[7]

Cumhuriyetin Köleleri

Mary Wollstonecraft'ın 1792'de yayımlanan *Vindication of the Rights of Woman*'ını (Kadın Haklarının Bir Savunucusu) Talleyrand'a adaması, Talleyrand'ın 1791 tarihli bu raporuna bir yanıttı. Flora Tristan'ın bir yüzyıl sonra adlandıracağı şekliyle bu "ölümsüz kitap", Olympe de Gouges'un Eylül 1791'de yazılan *Declaration of the Rights of Woman and the Citizen*'ını (Kadın ve Vatandaş Hakları Bildirgesi) ve Condorcet'nin Temmuz 1790 tarihli "Kadınların Kent Haklarına Kabulü Üzerine" broşürünü yinelemekteydi. Her üç metin de yakından incelemeyi hak eder. Kadın haklarından yana üç

farklı sav geliştirirler. Her üçü de eşitlik ve özgürlük ilkelerine başvurur ve bu ilkelerle alay eden kurumları eleştirir. Fakat temel meşguliyetleri farklıdır ve kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler bakımından devrime yönelik ayrı tutumları açığa vururlar; zira sonuç itibariyle her üç yazar, bir devrimin gerçekleşmesi konusunda hemfikirdir.

Kadınlar Adına İki Tasarı

Öncelikler nelerdi? Üç tutumdan her birini nitelendirmek gerekseydi, Condorcet'nin öncelikle kadınların tüzel statüsüyle; Gouges'un siyasal rolleriyle ve Wollstonecraft'ın sosyal varoluşlarıyla ilgilendiği söylenebilirdi. Her üçü de, kadın haklarının açık bir formülasyonuna acilen ihtiyaç olduğu konusunda hemfikirdi. Bu, devrimci söylemin ortak bir özelliğini yansıtmaktaydı: Fransız Devrimi'nin hemen hemen her yanı, yeni hakların kazanılması düşüncesini gerektirmekteydi. Fakat "haklar"ın anlamı, üç yazarımızın her birine göre farklıydı. Condorcet, hakları, siyasal rasyonalitenin gerektirdiği ve Anayasa'nın geometrisinde talihsiz bir asimetriyi düzelten bir şey olarak gördüğü halde; Olympe de Gouges, kadınların tarihsel seferberliğinin amacı olarak görmekteydi; Mary Wollstonecraft ise, hakları üzerinde ısrarlı olmakla "ezilen cins"in kendisini dönüştürebileceğine inanmaktaydı. Condorcet'nin görüşleri, saf teorikti ve kadınların siyasetten dışlanmasına son vermeye yönelik herhangi bir yasa önerisiyle sonuçlanmamaktaydı. Olympe de Gouges, erkek tiranlığından kurtuluş mücadelesine militan bağlılık çağrısında bulundu. Daha radikal, fakat daha programatik Mary Wollstonecraft, kadınların ezilmişliğinin ve haklarının kültürel boyutuna odaklandı ve siyasal çatışmadan uzak kaldı. Bugünün kadın haklarıyla ilgili tartışmalarında her üç yaklaşıma da –felsefi, siyasal ve etik– rastlanabilir.

Condorcet'nin 3 Temmuz 1790'da *Journal de la Société de 1789*'ün beşinci sayısında yayımladığı çözümlemede, daha genel eşitsizlik sorununun özel bir durumu olarak ele aldığı kadınların vatandaşlık haklarından dışlanması sorununu gündeme getirdi: "Ya insan türünün hiçbir bireyinin sahici hakları yoktur, ya herkesin aynı hakları vardır ve başka birinin haklarının aleyhine oy kullanan kişi, o kişini dini, rengi ya da cinsiyeti ne olursa olsun, bu şekilde kendi haklarından vazgeçer." Kadınların sivik toplulukla bütünleşmesini reddetmek, bu yüzden, ırksal ya da ideolojik dışlamacılıktan farklı değildi ve aynı eleştirinin hedefiydi: Alışkanlık ve önyargı nedeniyle, hak eşitliğini "tüm siyasal kurumların tek temeli" yapmaya çalışan halkın gazabına hedef olmadan gelişen her türlü ayrımcılık

biçimine itiraz. Condorcet'nin kendisi, 1789'a kadar oy vermek için mülkiyet koşulunun bir savunucusu olmamış mıydı?

Kadınların dışlanması, bu nedenle, bir gaflet, bilinçte bir gecikmeydi. Eğer aydınlanmış erkekler, "insan ırkının yarısını" tüm rasyonel yaratıklara ait olduğu kabul edilen haklardan "serinkanlılıkla yoksun bırakarak" kendi ilkelerini çiğnediyse, bunun nedeni dikkatli olamamalarıydı. Bu başarısızlık belki bağışlanabilirdi; çünkü kadınlarla erkekler arasında hukuksal eşitsizlik tarihin bildiği tüm uluslarda var olmuştu ve dünya, bir günde yeniden biçimlendirilemez. Yine de filozof, iyimserdi. Kadınlara eşit haklar verilmemesi için hiçbir neden yoktu; çünkü hiçbir muhakeme, eşitsizliğin kalıcılığını haklı gösteremezdi. Başka bir ifadeyle, entelektüel olarak savunulamaz bir tutum, kısa bir dönemde kaybolmaya tarihsel olarak mahkûmdu. Condorcet siyasal bağlılığının bedelini yaşamıyla ödemeseydi, bu zararsız sav bizi güldürebilirdi. Yine de, hem cesurca, hem idealistçe olan savının bir paradoks da içerdiği belirtilmelidir: Erkek haklarına dayanan bir düzenin tüm kurucularının en ufak bir pişmanlık duymadan bastırdıkları bir sorunu açıkça gündeme getirir, fakat sorun, daha genel bir eşit haklar sorunundan ayrı tutulmaması gerektiğini göstermek için gündeme getirilir; dolayısıyla kadınların hakları, özgül bir öğretiyle ele alınmaz. Cinsiyetler arası ilişkiler sorunu, eşit haklar bir sorun olmaktan çıktığında çözülecekti. Condorcet saf kavramsal düzeyde tartıştığı ve fiili cins ayrımcılığının özgül doğası hakkında hiçbir şey bilmediği için, ateşlenmesine yardım ettiği feminist bombanın fitilini sökmekteydi. Kadınların lehine savları, her şeyden önce, genel olarak ayrımcılığın ahmaklığına karşı savunulardır: "Gebe kalan ve kısa süreli keyifsizlikler yaşayan bireyler, her kış gribe yakalanan ya da kolayca üşüten insanlardan esirgemeyi hiç kimsenin düşünmediği hakları neden kullanamasınlar?" Devrimci akademisyen, sorunu sadece bir hukuksal mantık sorunu olarak ele alma yanılgısı içindeydi; fakat sorunu gündeme getirme itibarını hak eder.

Olympe de Gouges'un önerileri, ton ve içerik bakımından tamamen farklıydı. Siyasal katılımı düzenleyen yeni yasaları düzeltmekle ilgilenmiyordu. Amacı, erkeklerin inatla sürdürmekte ısrar ettikleri ve devrimin daha çarpıcı hale getirdiği adaletsizlikler konusunda bir savaşa kadınları katmaktı. Erkeklere karşı kadınlar: Rasyonel insanların haklarının açığa çıkması, dünyada sürmekte olan ve şimdi son saatine yaklaşan cinsiyetler arası savaş rezaletini ortaya sermişti. Cinsiyet ayrımcılığını eşitsizliğin sadece başka bir biçimi olarak gören Condorcet'nin aksine Olympe de Gouges, erkeklerin kadınlar üzerindeki tiranlığının tüm eşitsizlik biçimlerinin gerçek kaynağı olduğuna inanmaktaydı. Dolayısıyla Fransız Devrimi,

yere serdiği "Bastille"in köklerine saldıramamıştı. Despotizm ilkesini olduğu gibi bırakmıştı. Ve devrim iktidarı erkeklere verdiği için, artık katlanamadıkları sonuçlarıyla savaşırken bile bu ilkeden yararlandılar. Bu nedenle, sosyal ve siyasal zincirlerini parçalarken –kadınların yardımıyla– aynı zamanda cinsiyetler arası savaşa dokunmamış, hatta bu savaşı canlandırmışlardı. O kadar mücadele, o kadar umut, sonunda tiranlığın yok edilmesi yerine sadece yer değiştirmesine ulaşmak için! Olympe de Gouges öfkeliydi.

Bu nedenle devrimci mücadele yeni bir cephede, erkeklere karşı kadınları savunma cephesinde devam etmeliydi. Bu, devrim sonrası yeni savaş alanı olacaktı. Gouges'un ilk hamlesi, devrimin yetersizliklerinin ve başarısızlıklarının yerilmesiydi: "Ey kadınlar! Kadınlar, gözlerinizi ne zaman açacaksınız? Bu devrimden ne kazandınız? Daha pervasız bir aşağılanma, daha aleni bir küçümsenme. Yozlaşma yüzyıllarında sadece erkeklerin zayıflığına hükmettiniz. İmparatorluğunuz yıkılıyor. Geriye ne kalıyor? Erkeğin adaletsizliklerinin mahkûmiyeti. Doğanın bilge kararlarına dayandırılan, irsi mülkiyetin üzerinde hak talebi."

Elli yıl sonra Marx'ın insanın insan tarafından sömürülmesini betimlemesiyle aynı tarzda, Olympe de Gouges Fransız Devrimi'ni kadının erkek tarafından sömürülmesiyle ilgili yanılsamalara son veren devrim olarak niteledi. Âşıkane idilden bir küçümseme çağına geçişin hem manevi kabalığına, hem tarihsel yararlılığına dikkat çekti. Harekete geçmenin zamanı gelmişti. "Kadınlar, uyanın! Aklın çanı, dünyanın her yerinde duyuluyor. Haklarınızı savunun." Ve bu hakların birincisi, düşmandan hesap sorma hakkıdır: "Erkek, adil olabilir misin? . . . Benim cinsimi ezme hakkını sana kim verdi?" Aslında, hiçbir yanıt beklenmiyordu. Despotizmde kör kuvvet hukukun yerini aldığına göre, despotizm kendini nasıl savunabilirdi? "Kadının ve vatandaşın hakları"nı ilan ederek ve bunların yasalarda cisimleşmesinde ısrar ederek yanıt vermek *citoyenne*'lere düşmekteydi.

Kadın ve [Kadın] Vatandaş Hakları Bildirgesi'nin başlangıç ve on yedinci maddeleri, 26 Ağustos 1789 tarihli İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi'yle saptanan modeli izlemekteydi. Olympe de Gouges, sivil ve siyasal topluluğun iki cinsiyetli niteliğinde ısrar ederek kadınlara hukuk yönetiminin avantajlarını bahşetmekteydi. Bu yüzden, bu kışkırtıcı metnin, arkasındaki kışkırtıcılık ruhu dışında çok özgün bir yanı yoktu. İnsan haklarının dişil ve eril cinsiyet bakımından ifade edilebileceğine işaret etmek ve bu hakların hukuken kadınları da kapsamasını istemek, evrensel hakların bir aldatmaca olduğunu ve tüm insanoğlu adına konuşuyor gibi davranan erkeklerin aslında sadece eril cins adına konuştuklarını gayet açık terim-

lerle iddia etmekti. 1789 bildirgesini açıkça ve neredeyse takıntılı bir biçimde kadınsallaştırmakla Gouges, erkeklerin politikasına saldırmakta, bu politikada örtük olarak var olan dışlamacılığın maskesini düşürmekte ve her türlü kuşkunun ötesinde olduğu savunulan bir evrenselciliğin habis muğlaklıklarını açığa çıkarmaktaydı. Gouges, "Hakikatin meşalesi, aptallığın ve gaspçılığın bulutlarını dağıttı" diye ilan etmekteydi; zira Gouges, ortalama bir şair olabilir, fakat gerçek bir Aydınlanma kadınıydı. Aldatılmaya razı olmak, artık kabul edilemezdi. Sadece kadınların siyasal uyanıklığı, erkeklerin devrimi kendilerine mal etmelerini önleyebilirdi. Olayın özgürleştirici anlamını açığa çıkarmak kadınlara düşmekteydi.

Bildirgesinin onuncu maddesinde Gouges şunu ifade etmekteydi: "Kadının, darağacına çıkma hakkı vardır. Sahneye çıkma hakkı da olmalıdır." İki yıl sonra, Mme. Roland'ın idamından birkaç gün önce kendisi bir Jironden olarak giyotini boyladı. Yüklendiği iş, sonuna kadar siyasaldı.

Mary Wollstonecraft'la birlikte ton yine değişir. Thomas Paine gibi Wollstonecraft için de, 1789 bildirgesinin yarattığı coşku, İngiliz uygarlığının aristokrat değerlerinin reddi gibi, her şeyden önce manevi bir coşkuydu. 1794'te bir tarihini yayımladığı Fransız Devrimi'ne devam eden ilgisine rağmen, siyasal alan, kadınların kurtuluşunun gerçekleşeceğine inandığı öncelikli alan değildi. Kurucu Meclis'in kadın cinsini dışlaması kabul edilemezdi ve Wollstonecraft, Talleyrand'ı, yeni Anayasa'da böyle bir eksikliği hoş gördüğü için "tutarsızlık" ve "adaletsizlik"le suçlayarak soruna dikkat çekti. Fakat kadınlardan siyasal hakların esirgenmesi, çok daha ciddi bir eğilimin sadece bir belirtisi, aslında önemsiz bir belirtisiydi: Yani, "dişi cins yaratıkları insandan çok kadın sayarak" erkeği insan ırkının tek gerçek temsilcisi olarak ele alma eğilimi. Bütün bir inkâr uygarlığı, bu ayrımın temelinde inşa edildi; sürekli kadınlara rasyonel varlık değilmiş gibi davranan bir uygarlık. Esas hakaret, insan türünün iki tip varlığı kucakladığı, ikisi de eşit ölçüde insan iki cinsiyet halinde var olabildiğini kabul etmemekti. Ve bu, bir tek cinsin aklı tekelleştirdiği ilkesine uygun örgütlenen bir toplum tarafından kalıcılaştırılmaktaydı. Sonuç olarak, toplumun tüm kurumları kadınları dışlama ve insanlıktan çıkarma, özsel bir şeyden yoksun olduklarını kanıtlama işlevi görmekteydi.

A Vindication of the Rights of Woman, militan bir siyasal program olmaktan çok, gelişen Batı toplumlarında cinsel farklılığın statüsü üzerine bir yazıydı. Temel amacı, kadınları erkeklerle eşit temelde siyasal sürece katmak değil, sivik sorumluluklarının kabul edilmesini sağlamaktı. Kendi kaderlerini tercih etme ve topluluğun çabala-

rına nasıl katkıda bulunmak istediklerini kararlaştırma kadınlara kalmıştı. Bu katkı, doğayla uyum içinde özellikle kadınsal olacaktı. Fakat Mary Wollstonecraft, bir görev paylaşımı istemesine ve anneliği Rousseau'yu anımsatan terimlerle yüceltmesine rağmen, kadınların özel alandaki meşguliyetlerde uzmanlaşma isteğini rasyonel bakımdan gerekçelendirme gereğinde ısrar etmekteydi. Bu yüzden, eve kapatılan ve cehaletinin ödülünün bu olduğuna inandırılan ev içi köle ile ailenin hanımefendisinin ve cumhuriyetçi annenin görevlerini yerine getiren aydınlanmış kadın vatandaşlar arasında bir farklılık dünyası vardı. Annelik, bilgiye ve zekâya aykırı bir şey olarak değil, sivik bir iş olarak yaşanacaktı. Dahası, yanlış bir ev için misyon anlayışı, bazı kadınları ailelerine yabancılaştırmaktaydı. Fakat bunun sorumlusu erkeklerdi; çünkü kadınların kendi uğraşıları hakkında akıl yürütmelerine izin verme riskini hiçbir zaman göze almamış, aksine bunu onlara bir ceza olarak dayatmışlardı.

Mary Wollstonecraft'ın tutumu, Olympe de Gouges'un dikkat çekici militanlığıyla karşılaştırıldığında bir bakıma eski moda gibi görünebilir. İstediği tek şey, kadınların kendi yerlerini kölece doldurmak yerine o yeri anlama hakkıydı. Bu yer, her zaman ne idiyse öyle kalmaktaydı. Fakat en önemli katkısı, ezilen cinsin kurtuluşunun kimliğinin inkârını gerektirmediği düşüncesiydi. Wollstonecraft'a göre, kadınların doğalarından, yani rasyonel *ve* cinsel özneler olmaktan vazgeçmeleri istenseydi, sahici bir kurtuluş olamazdı. "Kadın akıl yeteneğini erkekle paylaşsa, kim erkeği tek yargıç yapar?" *Vindication*'ın başlangıcında sorulan bu soru, iki ağızlıdır: Aynı zamanda hem erkek tiranlığına meydan okur, hem kadınsal rasyonelliğe, kadınsal bir yargı biçimine yeni bir ufuk açar; bu, tek kelimeyle, daha önce uygarlığa egemen olan erkek mantığına *rasyonalist* bir alternatiftir. Wollstonecraft, bu aralığı gördüğü için bir devrimcidir ve sonraki feminist hareket, ona epeyce borçludur.

Demokrasi Adına Bir Tasarı

İnsanlığın iki tür varlığı kapsadığı ve gerçek siyasal hümanizmin, ince muğlaklığı nedeniyle "adam" sözcüğünden uzak durması gerektiği düşüncesi, Montagnard milletvekili Guyomar'ın 1793 baharında öne sürdüğü çözümlemenin temelini oluşturur. Hayranlık uyandıran tasarısının başlığı, kendi başına bir programdı: "Bireyler Arasında Siyasal Eşitlik Partizanı ya da Haklarda Eşitlik ve Gerçekte Eşitsizlik Sorunu." Bu, devrimci dönem boyunca, kadınları demokratik bir siyasal sistemle bütünleştirme gereği üzerine belki de en derinlikli ve en modern yazıydı. Meclise seslenen Guyomar,

kadınların siyasal hakları lehine başkalarınca öne sürülen savları tekrarlamaktaydı. Onun özgünlüğü –bir milletvekili olarak konuşması dışında (Condorcet, *Admission des femmes*'ını yayımladığı sırada milletvekili değildi)– kadın vatandaşların siyasete katılımının demokrasinin zorunlu bir koşulu olduğu önermesinde yatar. Öte yandan, kadınların siyasetten dışlanması, sadece 1789 bildirgesinin ve Nisan 1793'te hazırlanan yeni bildirgenin ilkelerini hiçe saymak değildi; aynı zamanda demokrasinin olumsuzlanması, işleyişinin düpedüz engellenmesiydi de. Kadınlar, diye ilan ediyordu Guyomar, "Cumhuriyet'in köleleri"dir. Kölelerin varlığı, Sparta toplumunun paryaları demokrasiyle bağdaşmadığına göre, modern demokratik uygarlığın temellerini atma iddiasında bulunan bir ulusun böylesine aleni bir arıza durumunun sistemde kalmasına izin vermesi düşünülemezdi. Kadınları dışlamanın gerekçesi, evdeki varlıklarının gerekli olması mıydı? O halde, diyordu Guyomar, "atölyede bulunmaları eşit ölçüde elzem olan tüm erkekleri dışlamak da gerekli olabilir". Demokrasinin bulunduğu her yerde, aktif vatandaşların bulunduğu her yerde, "büyük aile, küçük aileden önce gelmelidir". Bu, hem erkekler, hem kadınlar için geçerliydi. Zira demokrasi, sadece Condorcet'nin savunduğu hak eşitliğinden ibaret değildi; daha çok, *demos*'un iktidarı etkin kullanması, *kratos*'un, tüm kapasitelerinin olası en dinamik kullanımıydı. Bu nedenle, gerçekten etkin bir demokrasiye sahip olmak için, tüm insanların katılımı gereklidir. "Anayurt çocuklarının sayısı", kadınlar da dahil edilerek, dolayısıyla "kentteki aydınlanma kitlesini çoğaltarak ikiye katlanmalıdır".

Guyomar'ın tutumu, Condorcet'ninkinden daha az soyut olduğu halde, feminizm çağı başlamadan önce bile Olympe de Gouges ile Wollstonecraft'ın feminist duruşuyla ilişkisi yoktu. Guyomar, siyasal demografi gereğince akıl yürütmekteydi. Demokrasiyi, tüm vatandaşlardan maksimum katılımı, nitelik bakımından olduğu kadar nicelik bakımından da maksimum katılımı –ki bu, kadınları da kapsaması demekti– gerektiren bir savaş olarak kavramaktaydı. Yarı felç bir demokrasi anlamsızdı. Guyomar'a göre, kadınların siyasetten dışlanması durumunda, kadınlara vatandaş denmemeliydi: "Onlara *citoyenne* değil, *citoyen*'lerin *karıları* ya da *kızları* deyin. Ya sözcükten kurtulun ya da özünü verin." Siyasal hümanizm, eninde sonunda bu sözde demokrasiyle savaşacaktı ve bu savaş, demokrasi –mantıksal olarak kadınların katılımını gerektiren– mücadelesinin parçası olacaktı. Bu anlamda, Club des Citoyennes Révolutionnaires'in kuruluşu, Guyomar'ın 29 Nisan konuşmasına kadınların yanıtıydı.

3

Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi

Geneviève Fraisse

Kadınlar ve cinsel farklılıkla ilgili felsefi söylem, zorunlu olarak, tarih (bu durumda, modern çağa özgü siyasal kopuş ve ekonomik dönüşüm) ile ebedi felsefi sorunlar, zihin-beden ikiliği, doğaya karşı uygarlık ve özel-kamusal denge sorunları arasındaki kavşakta durur. Amacım, bu eski ve geleneksel sorunların, Kant'ın son yılları ile Freud'un ilk yazılarının yayımlandığı yıllar arası dönemde çalışan filozoflar tarafından nasıl ele alındığını incelemektir.[1] On dokuzuncu yüzyıl, insanlığın iki anlamda bir tarihe sahip olduğunu keşfetti: İnsanlar, devrimci dönüşümün olanaklı olduğunu gördüler ve bizzat insan türünün zamanla değiştiğini kavradılar. İnsan ile dünya arasındaki ilişkiyi anlamanın bazı yerleşik biçimleri yıkıldı; sonuç olarak, kadınlarla ilgili kavramsallaştırmalar, değişime güçlü bir biçimde dirençli olsalar da, istikrarsızlaştı ve filozoflar buna tepki gösterdiler. Böylece, tarihsel değişimin zorunlu kıldığı kadın-erkek ilişkilerinin yeniden formüle edilmesi ile kadınların kurtuluşu, yani cinsel eşitsizliğe bir meydan okuma başlatma olanağı arasında, bir felsefi düşünce külliyatı, sözde inkâr edilemez belli hakikatleri saptadı (ya da bazı ham yargıları dillendirdi). Dahası, bu metafiziğin diliyle yapıldı: Aynı ve öteki, sorgulama amacıyla cinsel farklılık kılığına büründü.

Cinsel eşitsizliğe meydan okumayı, yeni bir çağın, bir bireysel özgürlük ve öznenin özerkliği çağının başladığına dair inanç olanaklı kıldı. Erkekler ve kadınlar rasyonel varlıklar olduklarına göre, felsefi anlamda "özne" olarak görülebilecekleri bazılarınca varsayıldı, bazılarınca inkâr edildi. Fakat özerk bireysel özneler gereğince düşünmek, kadın-erkek ilişkilerine yeni bir biçimde bakmayı ve her cins için zihin-beden ilişkisini yeniden formüle etmeyi gerektirir. Doğanın insan dünyasındaki yeri ve felsefi düşüncede "ötekiliğin" rolü hakkında yeni sorulara da yol açar.

Daha somut terimlerle, dişi öznenin temsili üç merkezi tema etrafında inşa edildi. Her üçü, hatırı sayılır bir yorum külliyatı meydana getirdi: Birincisi, hem evliliğin bir ürünü, hem toplumun temel

hücresi olarak anlaşılan aile teması; ikincisi, kalıcılaştırılması insan yaşamının amacı olduğu söylenen tür teması ve üçüncüsü, doğal sonuçları çalışma ve özgürlük ile birlikte mülkiyet teması.

Filozoflar (elbette tümü erkek), doğal olarak, bireysel öznenin ortaya çıkışının zorunlu bir sonucu olarak kadınların kurtuluşu olasılığını takıntı haline getirdiler. Fakat kadın-erkek ilişkileri, kurtuluş sorununun tartışıldığı bağlamı oluşturmaktaydı. Filozoflar iki kampa ayrıldılar: Bazıları, cinsiyetler arası ilişkilerin barışçıl ve uyumlu olacağını varsayarken, bazıları savaş beklentisi içindeydi. Her iki hasım kamp, yaşamın yüce zevklerinin ve en aşağılık ıstıraplarının odak noktasının, aşkın tanımına kafa yordu. Fichte'nin gözlemlediği gibi, on dokuzuncu yüzyılın şafağı sökerken, cinsel eşitsizliği yeniden değerlendirmek acil bir sorun gibi görünmekteydi.

Dolayısıyla bu dönem, hem kadınlar, hem cinsel farklılık (bu iki konu, üst üste binmekte, fakat örtüşmemekteydi) hakkında hatırı sayılır miktarda özgün düşünce üretti. Okuyucunun, tartışacağım ve iki ölçüt akılda tutularak seçilen metinler karşısında duyduğum şaşkınlığı paylaşacağını umarım. Yazarların seçimine gelince, bu konularla ilgili metinlerin sayısını dikkate alarak, genel olarak "büyük" filozof sayılanların eserlerine öncelik vermek zorunda kaldım. Temaların seçimine gelince, cinsel farklılığın her filozofun düşüncesinin bütünsel yapısıyla nasıl ilişkili olduğu sorunundan uzak durarak, dikkatimi somut cinsel farklılık sorunuyla (dişi özne ve erkekle ilişkisi) sınırlamalıydım. Dahası, konuları basitleştirmek için, siyasalın metafizikle kesişme noktasına odaklandım.

Aile, Özne ve Dünyanın Cinsel Bölünüşü

Devrim sonrası metinlerin bıraktığı yerden devam eden erken on dokuzuncu yüzyıl filozofları, öncelikle hukuk sorunlarıyla ilgilendiler; doğrudan kadınlarla ilgili olduğu şekliyle hukukla değil, daha çok erkekler ile kadınlar arasındaki ilişkinin (evlilik) tüzel ya da başka türlü statüsüyle. Kadının hukuksal anlamda bir "özne" olarak mı, yoksa erkeğin uşağı olarak mı –yani, özgür bir tüzel birey olarak mı, yoksa bir bağımlı olarak mı– görülmesi gerektiği sorunu, tali bir sorundu. Fichte, Kant ve Hegel, tartışmadaki temel tutumların temsilcileri olarak alınabilir.

Fichte, doğru bir biçimde sorunun can alıcı noktasına parmak bastı: Evlilik, "devlet gibi tüzel bir birlik" değil, "doğal ve ahlaki bir birlik"ti. Bu nedenle, evlilikte neyin "zorunlu" olduğunu belirlemek için doğal hukuk yeterli değildi.

Fichte'ye göre, evlilik her iki cinsiyetin cinsel içgüdüsüne dayanan "kusursuz bir birliktelik"tir ve kendisi dışında bir amacı yoktur. İki birey arasında bir "bağ" yaratır, daha fazla bir şey yaratmaz. Bu bağ aşktır ve "aşk, doğa ile aklın en içten birleştikleri noktadır". "Hukuk mekânı"nı yaratan, doğa ile akıl arasındaki bu ilişkidir. Hukuk, sadece evlilik var olunca müdahale eder. Bu yüzden, herhangi bir yasadan önce kadın, kendi özgür iradesiyle erkeğe teslim olur.

Bu yüzden Fichte, evliliği bir "sözleşme" olarak gören çağdaşı Kant'tan belirgin bir biçimde farklıydı. Kant'a göre evlilik, basitçe "cinsiyetler arası doğal ilişki" ya da "basit hayvani doğanın ifadesi" değildi. Yasayla düzenlenmekteydi. Bir sözleşmeyi oluşturan yasal iyelik ilişkisinde karşılıklılık söz konusu olduğu için, kadının erkeğin cinsel organlarından yararlanması ve tersi caizdi. Dahası hukuk, erkeğin komuta, kadının itaat etmesini buyurmaktaydı.

Birkaç yıl sonra Hegel, Kant'ın teorisindeki "dehşet"i ifade edip, evliliği, doğal yaşamın tinsel birliğe dönüştürüldüğü "dolaysız bir ahlaki edim", "bilinçli aşk" olarak betimledi. Ne bir birliktelik, ne de bir sözleşme olan evlilik, iki reşit partnerden "bir kişi"nin oluşmasıdır. Bu nedenle evlilik, her şeyden önce ahlaki bir bağdır. Hukuk, aynı zamanda benzersiz bir tüzel "kişi" de olan aile dağılınca ve aile üyelerinden her biri "bağımsız bir kişi" haline gelince müdahale eder. Evliliğin özü, ahlak alanında gerçekleşir; "doğal bireylerin ve içgüdülerinin dolaysız bir birlikteliği değil, özgür bir ahlaki edim"dir.

Üç filozofumuz kadın-erkek ilişkilerini tanımlamada cinsel doğaya, hukuksal sistemin rolüne ya da erkek ile kadının doğal ilişkisinde kendisini bir şekilde hissettiren ahlaka aynı yeri vermezler. Fakat her üçü de, kadının bağımlılığını ve kendisini evlilik ve aile için feda etmesini kabul eder. Yine de, Kant ve Fichte, erkeklerin ve kadınların eşit ölçüde özgür ve rasyonel olduklarını ileri sürerek konumlarını güçlendirmeye çalışırlar. Kant'a göre iki tarafın rızasına dayanan –ki bu özgürlüklerinin kanıtıdır– yasal evlilik iyeliğinin karşılıklı oluşu, bu eşitliği garanti eder. Özgür bir varlık, zorunlu olarak rasyoneldir. Başka bir yerde, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*'te (Pragmatik Açıdan Antropoloji) Kant, kadının yaşamdaki özgül misyonunun türü yeniden üretmek olduğunu rasyonellik nedeniyle keşfettiğini söyler. Bu yüzden bir kadının evliliksel bağımlılığı ve türün korunmasına bağlılığı, hiçbir şekilde özgürlük ya da akılla çelişmez; aslında tüm insanların eşitliğiyle ve özel olarak erkekler ile kadınlar arasında eşitlikle bağdaşır.

Fichte, bir sorunla karşı karşıya kalan bir adamın şevkiyle savını sürdürür. Diğer filozofların yaptığı gibi, güçlükle sadece geçerken ilgilenmez. Kadın, der, bir amacın (amaç, erkeği tatmin etmek olmak üzere) aracı haline gelerek, yani kendi başına bir amaç olmaktan çıkarak, insan olarak saygınlığını hissettirir (ve korur) ve bunu kendi özgür iradesiyle yapar. Bu eylemin adı *aşk*'tır, "cinsel içgüdünün kadında tezahür ettiği biçim"dir; zira kadın, erkekten farklı olarak, cinsel bir içgüdüye sahip olduğunu kendisine kabul ettiremez. Bunu yapmak, saygınlığından vazgeçmek olurdu. Aklın saygınlığı, kadının "kendi amacının aracı" olmasını gerektirir. Bu muhakemeyi döngüsel saymak yanlış olurdu. Fichte, "iki cinsiyeti ayırt eden her şeyi" cinselliğe, tek başına cinselliğe "dayandırmaktaydı".

Demek ki, bir kadının bağımlılığı, onun "sivil bir kişilik"e (Kant) sahip olmasını önler. Dahası, kadın bir "vatandaş" olsaydı (Fichte'nin savunduğu gibi), o zaman bu vatandaşlığın temsilini zorunlu olarak bir erkeğe emanet ederdi. Her iki filozof da, evli olmayan kadınların, evlenmemiş kızların ve dul kadınların varlığını kabul etmekteydi. Fichte bu tür kadınların, vatandaşlıklarını bir erkeğe devretmeksizin vatandaş olabileceklerini savunmasına rağmen, kamusal görev almalarına izin vermeyi reddetmekteydi. Bir kadın için kamusal varoluş, yönetime katılmaktan daha kötüydü. Kadınların ailede yerleri vardı; alanları, ev içi alandı.

Hegel, biri özerkliğe ve evrenselliğe özenirken, diğeri pasif ve somut bireyselliğe yapışık kalan; biri devlete, bilime ve çalışmaya yönelirken, diğeri aileye ve ahlaki terbiyeye yönelen iki tür rasyonellik ayrımıyla örtüşen kamusal alan ile ev içi alan ayrımı üzerinde uzun uzadıya durdu. Hegel'in gözde örneği Antigone, iki tür hukuk arasındaki farkı simgelemekteydi: Erkeğin hukuku ile kadının hukuku; devletin somut hukuku ile aile dindarlığının ebedi hukuku; insani hukuk ile ilahi hukuk. Diyalektik uğrağa bağlı olan aralarındaki denge ya uyumlu ya çatışmalı olabilirdi. Ne olursa olsun, iki hukuk arasındaki etkileşimin bir ürünüydü; aile ile sivik değerler çatıştığında, bu, olumsal bireyin sosyal bir bağlamda yücelmesi yoluyla ahlaki kişiye yol açmaktaydı.

Bu noktada cinsel eşitsizliği ele almak için ara vermek istiyorum. Bir kadın kız evlat, karı, anne ya da kız kardeş olabilirdi. Erkekle eşit olduğu tek rol, kız kardeş rolüydü (Antigone'yi anımsayın). Sadece erkekler, aile ile kent arasındaki bölünmenin her iki yanındaydı. Bir erkek hem vatandaşlığın evrenselliğini, hem arzunun tekilliğini bilebilirdi ve bu ikilikten bir avantaj, kadının sahip olmadığı bir özgürlük ve kendini bilme avantajını kazanmaktaydı. Arzunun tekilliği olmaksızın, sadece kendi ailesel durumunun (karı, anne) evrenselliği-

ne sahipti. Son olarak, karşıt ailesel ve sivik değerler diyalektiğinde, bizzat sivik topluluğun temeli, kadınlığın pozitif baskılanmasına dayanmaktaydı. Yine de kadınlık basitçe ortadan kalkamazdı; aksine, "topluluğun ebedi ironisi" olarak varlığını sürdürmekteydi.

Erkeklerin ve kadınların nasıl bölündükleri üzerine tefekkür, Fichte'yi "iki cinsiyetin ayrılığı yasası" dediği şeye götürdü. Diğer filozoflar, erkek-dişi çatallaşmasıyla ilgili tartışmalarını gerekçelendirmek için bu "yasa"yı kullandılar. Örneğin, Hegel'in cinsel farklılığı kullanmasını ele alalım. Cinsel ilişki, çiftleşme ve üremeyle işe başlayan Hegel, erkeğin dişide ve dişinin erkekte kendisini tanıdığı bir ben ve öteki diyalektiği geliştirdi; farklılık mantığıyla çalışarak, anlamı, farklılık yoluyla birliğin üretimi olarak tanımladı. Tüm doğa felsefeleri, en başta da Hegel'in çağdaşı Schelling'in felsefesi, ikilik ve ikiliğin birliğe çözünüşü, özellikle bitimli ile bitimsiz arasındaki gerilim düşüncesine dayanır. Doğanın iki cinse bölünmesi, bireyin (bitimlinin) türün (bitimsizin) hizmetinde olduğu gerçeğini yansıtmaktaydı. Yaşamın ve doğanın devamı bakımından özsel olan bu ikilik, idealist ilkelere aykırı, dolayısıyla bir diyalektik için zorunluydu. On dokuzuncu yüzyıl metafiziği, cinsel farklılığın bir temsili ve belki de temel bir metaforu olduğu karşıtların birliği, ilişki ve ikilik kavramlarından beslendi.

Buraya kadar tartışılan filozofların aksine, on dokuzuncu yüzyıl başının Alman Romantikleri, özellikle de Friedrich Schlegel, özgürlük rüzgârlarını hissetmiş gibi görünüyorlar. Schlegel'in karısı Dorothea'ya yazdığı *Felsefe Üzerine Mektup*'u, romanı *Lucinde* gibi, o günün normatif amentülerini reddetmekteydi. Kadınlarla ve evlilikle ilgili önyargıları terk ettiği ve kadın zekâsıyla ilgili geleneksel nitelemeyi sorguladığı için, kadın hazzı (bedenin ve tinin) konusunu açabildi ve cinsiyetler arası eşitsizliği özgürlük bakımından ele alabildi. Bu konulara çok modern yaklaşımı, kendi zamanında ve sonrasında bir skandala neden oldu. Filozof ve teolog Schleiermacher, Schlegel'in duruşunu savundu ve kadınların "cinsiyetin sınırlarından bağımsızlık" kazabilecekleri umudunu ifade etti; kırk yıl sonra yazan Kierkegaard ise, yazıldıktan çok sonra coşkulu yanıtlar doğurmaya devam eden Romantik bir metnin ahlaksızlığına saldırdı. Danimarkalı filozofu inciten şey, sadece "bedenin rehabilitasyonu" değildi. En büyük tehdit, Romantik tutumun aleni şiirsel niteliğiydi. Kierkegaard, Schlegel'in cinsiyetler arası entelektüel ilişkiye

atfettiği, duyusallık ile düşünce arasındaki ayrımı bulanıklaştıran ve dolayısıyla, Kierkegaard'ın gözünde evliliği ahlaksızlaştıran ve dinsizleştiren önemi keşfetmede oldukça zekiydi.

Beden ile tin arasındaki çelişkiyi körleştirmek ve bir erkek ile bir kadının, "en coşkun duyusallıktan en tinselleşmiş tinselliğe kadar, insanlığın tüm dereceleri"ni birlikte araştırmasını istemek, bir yanda bedeni yüceltmek ve diğer yanda tin için coşku ifade etmekten çok daha ciddi bir sorundu. Bir kadın ile bir erkek arasındaki mübadelede eşitliğin, cinsel farklılığın bir sonucu olarak oluştuğunu söylemek (bir biçim vermek ya da almak, şiir ya da felsefe yapmak), cinsiyetlerin mutlak ve eşitlikçi kimliğini ileri sürmekten daha sersemleticiydi. Ve son olarak, "cinsiyetler arası faklılık, sadece dışsal bir nitelik", "doğuştan, doğal bir bildirimdir" ve bu farklılık, bilinçli bir biçimde bozulmalıdır ("sadece kibar bir erillik, sadece bağımsız bir dişillik adil, doğru, [ve] güzeldir") diye iddia etmek, skandalı tamamlamaktaydı.

Fransa'da bir skandala neden olan Schlegel değil, Charles Fourier'ydi; Alman Romantiklerin şöhretine hiçbir zaman ulaşmasa da. Fourier'nin eserleri, 1830'a kadar fiilen meçhul kaldı. Yine de, daha sonra kadınların kurtuluşuyla ilgili hiçbir teori onun öncü çabalarına minnet duymaktan geri kalmadı. Fourier'nin düşüncesi eşitlikten çok özgürlükle, özgürleşmeden çok kurtuluşla ilgiliydi. İnsan haklarını kalkış noktası olarak almayı reddetti ve sosyal sözleşmeyi, modern bireye koruma sağlayan şey olarak görmekten geri durdu. Ona göre, insan hakları sadece can alıcı gerçeklikleri maskelemekteydi: Her şeyden önce ekonomi ve açıkça çalışma hakkı. Uygarlıkta kadınların "ezilmesi ve alçalması"nın ideal örneği, Fourier'nin şiddetle eleştirdiği evlilikti. Evliliğe ve evliliği kuşatan önyargılara yönelik ahlaki eleştirisine, parasal gerçekliğini ve ekonomik temelini (para ve mülkiyet) açığa vurarak başlamaktaydı. Bu bakımdan Fourier, köklü bir yenilikçiydi ve Marx, ona borçlu olacaktı. Fourier, "sadece zayıf cinsin zincirlerini sıkmak için ev içi düzenle ilgilenen filozolar"ı yerme fırsatını da kaçırmadı. Alman hukuk filozoflarının, onu çürütebilmek için söyleyecek hiçbir şeyleri yoktu ve aralarında Cabanis de olmak üzere, bilimsel bir cinsel eşitsizlik (kadının sosyal rolünü özsel olarak belirleyen moral üzerinde fizikselin etkisi) teorisi geliştiren *Idéologue*'ların da.

Fourier'nin ütopyası, bu yüzden bir özgürlük ütopyasıydı: Kadın bireyin özgürlüğü (Fourier'ye göre kadınların sadece dörtte biri ev içi yaşama uygundu); erkeklere öykünme özgürlüğü (bu konu-

da pek çok çağdaşıyla hemfikir olmayan Fourier'ye göre çekişme sağlıklıydı) ve erkekler ile kadınlar arasında "tutkusal çekim" ve "ilişki" özgürlüğü. Fourier'ye göre cinsel ilişkiler ne sözleşmeye, ne de birleşmeye yol açar ve içlerinde doğa varsa, bu doğa arzunun kendiliğindenliğinde vardır, ailenin temeli olarak değil.

Fourier'nin ütopyası, sosyaldi de; zira tüm insanlığın ilerlemesi ve refahı, kadınların özgürlük derecesine bağlıydı. Formülasyonu on dokuzuncu yüzyıl için önemliydi: Sorun, modernliğin ilerlemesinin kadınları kapsayıp kapsamayacağını belirleme sorunuydu. Devrimin ardından kadınlar ilke olarak dahil edildi, fakat fiilen dışlandılar ve kadınların kurtuluş tarihi bu çelişkiyle başladı.

İngiliz filozofların görüşleri de bir-örneklikten yoksundu. Yararcı Jeremy Bentham, kadınlara vatandaşlık verme konusunda biraz kuşkuluydu. Bireysel çıkarlar insan haklarından daha önemliydiyse, o zaman genel oy hakkı (anlaşmazlığın can alıcı noktası) dikkate alınamazdı; çünkü bir kişi, birçok kişinin çıkarlarını temsil edebilirdi. Kadınların doğal bağımlılığı, onlara siyasal eşitlik vermek kadar vermemenin de bir nedeniydi. Bentham tereddüt etmesine rağmen, süreç içinde genel oy hakkı demokratik ilkesini kabul etme noktasına geldi. Başlangıçta Bentham'dan daha demokrat olan James Mill ise, aksine, 1820'de çıkarları inkâr edilemez bir biçimde başka bireylerin çıkarları kapsamında olan bireylerin oy kullanmaması gerektiğini yazmaktaydı. Bir karının (ya da çocuğun) çıkarları, kocasının (ya da babasının) çıkarları kapsamındaydı ve bu nedenle oy verme hakkına ihtiyacı yoktu. Yararı ve çıkarı temel alan felsefeler, iş cinsiyetlerin eşitliğini yadsımaya gelince, hakları temel alan felsefelerden daha esnektiler. Bentham'ın ve Robert Owen'ın dostu William Thompson, Mill'e tepki göstererek *Appeal of One Half of the Human Race, Women, against the Pretensions of the Other Half, Men, to retain them in political, and thence in civil and domestic slavery*'yi yayımladı. Böylece feminizm çağı ütopyacılarla ve daha sonra yeni bir sesle, cinsiyetler arası eşitliğe felsefi bağlılığını biraz sonra ele alacağımız James Mill'in oğlu John Stuart'ın sesiyle başladı.

Aşk, Çatışma ve Seksin Metafiziği

Filozoflar, ister tartışarak ya da kötü retorikle çürütmek için, ister teorik gerekçelerle desteklemek için olsun kadınların kurtuluşunu açıkça ele almadan önce, durup aşktan, baştan çıkarmaktan ve if-

fetten, cinselliğin metafiziğinden ve cinsiyetlerin ikiliğinden, sosyal ve biyolojik yaşama kök salmış ontolojik bir tamamlayıcılıktan söz ettiler. Arka planda feminizm güncel sorunu vardı. Filozoflar arasında en azından Schopenhauer, Kierkegaard ve Auguste Comte sorunu saçma ya da anlamsız diye yerme zahmetine katlandılar. Onlara göre gerçek sorun başka yerdeydi.

İlginç bir biçimde bu filozofların biyografileri, felsefi alana girişlerinin cinsel varlıklar olarak ortaya çıkışlarıyla tamamen çakıştığını açığa vurur. Gerçekten de kadınlarla kavgalarının biyografik kaynakları, çoğunlukla metinleriyle bütünleşir. Schopenhauer, babasının ölümünden sonra annesinden geriye dönmemek üzere koptu; Kierkegaard, görkemli bir biçimde nişanını bozdu. Ne var ki, felsefi alanda özel yaşamın varlığı, anekdotun ötesinde bir öneme sahipti. Tuhaf bir biçimde filozoflar cinsel varlıklardır. Daha da tuhafı, cinsel varoluşlarını kendileri açığa vururlar. Auguste Comte'un durumu örnek niteliğindedir: İlk önce karısı Clotilde de Vaux ve daha sonra hizmetçisi, sadece kadınlarla ilgili düşüncelerine değil, bir bütün olarak felsefi sistemine de açıkça katkıda bulundu. Cinsel ilişkiler, felsefi soruşturmaya özgü bir şey midir?

Kierkegaard'ın aşk, nişanlılık, evlilik, evlilik yaşamı ve benzeri üzerine sayısız metni, bu sorunun yanıtının evet olduğunu gösterebilir. Düşüncesinin sadece türün ya da genel olarak insanoğlunun değil, benzersiz bir cinsel ilişki içindeki öznel bireyin de bakış açısını yansıtması, bu sonucu güçlendirir. Buna, Hegelci mutlağa asla bir daha dönmeyecek bir felsefenin varoluşsal boyutu denilebilir. Schopenhauer, bu görüşün yeniliğinin bilincindeydi: "Bir filozofun, her zaman şairleri meşgul etmiş olan bir temayı bir defalığına ele almış olmasına şaşırmak yerine, genel olarak insan yaşamında bu kadar bariz bir rol oynayan bir konuyu filozofların hiç hesaba katmamış olmasına şaşırmak gerekir."

Schopenhauer, aşkın bir metafiziğini yazdı. Cinsel içgüdüden kaynaklanan aşk, bireyin bilincinde gelişir ve kendini ifade eder. İki uç arasında, ilişkinin uçarılığı, aşk işi ile türün zorunlu çıkarı, doğanın sakin iradesi arasında gelişir. Daha doğrusu, aşk cinsel içgüdünün maskesidir, doğanın amacına ulaşma düzeni ya da hilesidir. Ve birey, yanılsamanın aldattığı enayidir. Bu metafizik metinde birey sorunu, Schopenhauer'in iyi bilinen kötümserliği tarafından askıda bırakılır. Diğer metinlerde birey, erkek ya da kadın, farklı ele alınır: Erkek olanaklara gebe lekesiz bir çilecilik durumuna ulaşmak için doğanın iradesinin ötesine geçebilmesine rağmen, kadın sadece türün çoğalması için yaratılmıştır.

Aşkın metafiziği, yine de, iki cinsiyet arasındaki ilişki, erkek ile

kadının uygunluğu ya da tamamlayıcılığı üzerine bir tefekkürdür. Yaşama iradesini (genel olarak Schopenhauer'in metafiziğinin temel ilkesi) kalıcılaştıran doğa hilesinin ötesinde, cinsiyetler kalıtım sorumluluğunu bölüşürler: Baba çocuğun karakterini ya da iradesini, anne zekâsını belirler. Geçmişte filozofların kadınların akla sahip olup olmadıklarını bile sorguladıkları ve kadınların aşağı statüsünü rasyonel yetilerinin zayıf olmasına dayandırdıkları dikkate alındığında, rasyonel yetinin kadınlara verilmesi şaşırtıcı gelebilir. Schopenhauer'in kendisi, bu konudaki kanısını açıklamıştır: "Tüm filozoflar, metafizik ilkeyi, insanda yok edilemez ve ebedi olan şeyi zekâya konumlandırdıkları için yanıldılar." Aslında, beynin koşulladığı zekâ, beyinle birlikte yaşar ve ölür. Sadece irade aktarılabilir; sadece doğanın iradesi, yaşama iradesi, ölüm tarafından öldürülmez. Bu yüzden metafiziğini düşünceler katında değil, üreme yoluyla ebedi yaşam ilkesinde arayan Schopenhauer, kadınlara diğer birçok filozofun esirgediği şeyi vermekle, cinsel farklılıkla ilgili düşüncesine şaşırtıcı bir eğilim kazandırdı.

Yine de Schopenhauer aşktan uzaklaşıp cinsel farklılığa, dünyanın cinselleşmesinin metafiziğine yönelince, kadınlardan bir erkek söyleminin nesneleri olarak söz edince tonu değişir ve kadın düşmanlığı öne çıkar. Erkek ile çocuk arasına konumlandırılan kadın, en iyi durumda, doğanın erkeği ayartma ve türü kalıcılaştırma hilesinden başka bir şey olmayan geçici bir güzelliğe sahiptir. Kadın, cinsi latif olabilir; fakat genel olarak güzellik konusunda hiçbir hak iddiası yoktur. Birinci cinsle eşit hiçbir durumu olmayan ikinci cinstir. Güçsüz aklı, uçarılık ile yerindelik arasında, bir dolaysızlık durumunda yaşar. Schopenhauer'e göre, "Germano-Hıristiyanlık", kadına bir efendi tayin etmek ve poligamiyi uygulamaya koymak yerine onu "hanımefendi" konumuna yerleştirmekle hata etmişti. Bu yüzden, oldukça etkili olduğu anlaşılan bir biçimde, seksin metafiziğini sırf kadınlarla ilgili kanıdan ayırdı. Bu metafizik sistemde kadının rolü, türü kalıcılaştırmaya indirgenmekte ve böylece daha önceki yasal-felsefi cinsel farklılık çözümlemesi bertaraf edilmekteydi. Bu şekilde sorun, siyasal olmaktan çıkarılmakta ve yasal-felsefi çerçeve içinde aleni gibi görünen soyut cinsel eşitliğe inanç gibi bazı korumalar ortadan kalkmaktaydı. Böylece çıplak kadın düşmanlığı (daha sonra ideoloji ile karıştırılan) engelsiz gelişti.

Kierkegaard'ın felsefi soruşturmaları, evlilik etrafında döndü. Aşk üzerinde, ilk önce öteki aşkı ve daha sonra gerçek aşkı (hakikatin ötesinde Tanrı), bedensel ve felsefi erotizm aşkı üzerinde tefekküre

daldı. Cinselleştirilmiş ve cinsel arzu ayrıntılı bir biçimde sorgulandı, betimlendi ve aydınlatıldı. Kierkegaard, kendi tarihini değiştirerek ve öteki öznellikleri canlandırarak (hatta çeşitli takma adlar kullanma noktasına kadar) felsefeye öznel yaklaştı ve eseri, her şeyden önce, insanda arzunun varlığını kabul eden eser olarak anlaşılmalıdır. Bu konuda, hem konu seçimi, hem konuyu ele alış tarzı bakımından bariz bir biçimde yenilikçiydi.

Kierkegaard, Schlegel'in romantik aşk savunusunu (*Lucinde*'deki), duyusallığa dayanan aşkın bu türü ebedi değerleri çarpıttığı ve kadınlar arasında kurtuluş arzusu uyandırabildiği için, eleştirmekteydi. Kierkegaard'a göre, romantik aşkta yanıltıcı olan şey, Hıristiyanlığın uygarlık üzerindeki temel etkisini kasten görmezlikten gelmesiydi. Duyusal ile tinsel arasındaki bu gerilim, aşka yönelik tüm tutumlarımızı koşullandırır ve bunu görmezlikten gelmek, yararsızdı. Kierkegaard, nişanlılık ve evlilikle ilgili uzun çözümlemesiyle, aşkın açılabildiği üç farklı düzeyi ayırt etme noktasına geldi: Aşkın anla bütünleştiği estetik düzey; zamanla bütünleştiği etik düzey ve ebediyetle bütünleştiği dinsel düzey. Açıkça insan, kendisine zarar vermeksizin ebediyetle ilişkisini koparamaz; bitimliliğine, ancak bitimsizle ilişki içinde katlanabilir: Beden ile tin arasındaki çatışmada somut ifadesini bulan bir paradoks. O halde estetik ve etikte (çoğunlukla evlilik aşaması) ebedilik ve dinselde estetik bulunabilir; fakat ancak, örneğin *Diary of the Seducer*'ı aşkın stratejisi üzerine ayrıntılı bir ders kitabı haline getiren türden uzun bir değerlendirmeden sonra.

Ya erkek ile kadın arasındaki farklılık? Arzu üzerine tefekkürle anlaşılabilir (sabit bir kuralla saptanmasa da), fakat değişen gerçekliği içinde algılanması daha kolaydır. O halde erkekte dişinin varlığı, insanın biseksüelliği, cinsiyetler arası etkileşimin parçasıdır. Karşılıklı özgürlük olmadan baştan çıkarılamaz ya da tanıma olmaksızın "öteki"ne sahip olunamaz. Kierkegaard'ın aşk diyalektiği, sadece bir bakımdan geleneksel kadın temsilinden ayrılmaktaydı: Türün varlığını sürdürmesi, evliliğin birçok amacından sadece biriydi; bu nedenle kadının rolü, üreme rolüne indirgenmemekteydi. Bunun yerine "erkeğin rüyası", "kusurludaki kusursuzluk", doğa, görüntü, dolaysızlık –erkeğin yolunda duran ve mutlakla doğrudan ilişkisini önleyen her şey– haline gelmekteydi. "Kadın bitimliyi açıklar; erkek bitimsizin peşinde koşar." Sonra erkek, kurtuluş yılanı kadınını ısırırsa, şunu söyler: "Cesaretim bana yetmez, ruhumun özgürlük tutkusu azalırdı. Fakat ne yapacağımı bilirim. Pazaryerine gider çığlık atardım, eseri yok edilen ve temsil ettiği şeyi hatırlamayan sanatçı gibi çığlık atardım."

Cinsel farklılık ötekinin varlığını ima eder ve erkek, felsefi söylemin öznesi olduğu için, bu söylemin nesnesi, ötekisi zorunlu olarak kadın olmalıdır.

Çift –bir ve öteki, erkek ve kadın– metafizik düşüncede yeniden merkezi bir yer edindi. Çiftlik –insanda beden ile tin ve insanın dışında doğa ile Tanrı düalizmi– düşüncesinin kaynağının cinsel farklılık düşüncesinde olması şaşırtıcı gelmemelidir. Hegel'in diyalektiği, bu noktayı zaten vurgulamıştı.

Şimdi metafizikten ayrılıp Ludwig Feuerbach ile Auguste Comte'a dönelim; bu iki adamın metafizik eleştirilerinde cinsel farklılık temel bir rol, gerçekten de saldırdıkları metafizikte oynadığı kadar temel bir rol oynamaktaydı. Feuerbach, Hıristiyanlığı eleştiren biriydi, Comte yeni bir dinin peygamberiydi; fakat ikisi de eleştirilerini, erkek/kadın çatallaşmasına dayandırdı.

Das Wesen des Christentums'ta (Hıristiyanlığın Özü) Feuerbach, zorunlu olarak cinsel olan insanı, her zaman cinsiyetsiz ya da hadım olduğunu söylediği Hıristiyan erkekle karşılaştırdı. Dini, Tanrının erkek suretinde, özgül farklılıkların ve özellikle de cinsel farklılıkların içi boş bir evrensellik uğruna ortadan kaldırıldığı bir surette yaratıldığı bir insan ürünü diye eleştirmekteydi: "Bekâr yaşam, genel olarak çileci yaşam, ölümsüz yaşamın dolaysız yoludur; çünkü cennet, cinsiyetten ve seksten kurtulmuş, mutlak öznel, doğaüstü yaşamdan başka bir şey değildir. Kişisel ölümsüzlüğe inancın altında, cinsiyetler arasındaki ayrımın, birey *kendi başına mutlak* bir cinsiyetsiz ve kendi kendine yeterli varlık olmak üzere, bireyselliğin dışsal bir gölge olayı olduğu inancı yatar."

Şimdi, cinsel belirlenim "insanın özünün içsel, kimyasal bir bileşeni"dir. Dahası, insan, "kişiliğin öznesi, zemini" olan vücut olmadan hiçbir şeydir. Fakat "vücut, *nefis ve kan olmadan* hiçbir şeydir. . . . Fakat nefis ve kan, *cinsel farklılık oksijeni* olmadan hiçbir şeydir. Cinsel farklılık yüzeysel ya da vücudun sadece belli parçalarıyla sınırlı değildir. *İliği ve kemikleri* kaplar. . . . Kişilik, özsel bir biçimde eril ve dişil bir kişilik olarak bölünür. Sen'in olmadığı yerde, Ben de yoktur."

Cinsel farklılıktan ve nefisten korkan Hıristiyanlığa karşı Feuerbach, "gerçek farklılık"a ve bunun doğal sonucu olarak Ben ile Sen'in, eril ile dişilin tamamlayıcılığına inanmaktaydı. Hıristiyanlığın birkaç kişi (papazlar) için bekârlığı, geri kalanlar için evliliği tercih etmesiyle ilgili ironik belirlemeler yaptığında, açıkça iffetliliğe bir erdem olarak bakmıyordu. Evlilik, doğanın taleplerini karşılarken

doğayı yadsımayı olanaklı kılmaktaydı ve bu nedenle "ilk günahın gizemi, cinsel hazzın gizemidir. Tüm insanlar, haz ve duyusal zevk içinde ana rahmine düştüklerine göre, günahla peydahlanırlar." Evlilik olmasaydı Hıristiyanlar bu çelişkiye katlanamazlardı. Üremeyle ilgili işlevler olarak aşk ve evlilikten çok uzaktayız ve eğer Feuerbach, duyusallığın ve hazzın önemini vurguladıysa, iki cinsin birbirini tamamlayıcılığına da büyük önem verdi. Esas olarak gelecekteki uyum uğruna birleşme ve tamamlama olmaksızın farklılığın devam edemeyeceğini göstermek dışında, geleneksel eril ile dişil, aktif ile pasif, düşünce ile duygusal sezgi karşıtlığından uzak durdu. Cinsel ikilik düşüncesi, tamamlayıcılık düşüncesiyle sınırlanır, bu yüzden her iki cinsin özgürlüğü, katı kurallı bir oyun tarafından kısıtlanır.

Bu tamamlayıcı çift düşüncesi, Auguste Comte'un düşüncesinde de bulunabilir; burada, savın can alıcı dayanağı biyoloji olmak üzere, hem sosyal hem dinsel bağlamda gerçekleşir. Bilimin otoritesine başvuran pozitivist felsefeye rastlamak şaşırtıcı değil; fakat biyolojinin, 1840'lara kadar bir bilim sayılmadığını belirtmek gerekir. 1843'te Comte'un John Stuart Mill'e yazdığı gibi, biyoloji "cinsiyetler hiyerarşisini" kesin bir şekilde doğruladı. Kadınlara duygu ve erkeklere zekâ bahşedilen değişmez bir doğa arka planına karşı Comte, eril-dişil temasına yeni bir hava verdi. Düşüncesinin evriminin her aşamasında, ayrımsal sisteminde hiçbir gerçek değişiklik yapmaksızın farklı kadın tanımları verdi: Comte'un nihai toplum planında kadınlar (Stuart Mill'e göre), azman çocuk olarak ele alınmadı, tanrıça olarak onurlandırıldılar. O sırada Mill, Comte'la önemli mektuplaşması cinsiyetler arasında eşitlik konusunda bir görüş farklılığı nedeniyle kesildikten yaklaşık yirmi beş yıl sonra, kadınların bağımlılığı ile ilgili kitabı üzerinde çalışıyordu.

Comte'a göre kadınlar, bir "radikal çocukluk durumu" içinde yaşarlar. Yerleri ailenin, cinsiyetler hiyerarşisine dayanan bir ev içi yaşamın yanıdır. Erkeklerin eşiti değil, daha çok refakatçileridirler. Annelik işlevlerinin dışında, sosyal duyguların kaynağıdırlar. Pozitivizmin gelişinde, tinselin bakanları olarak bir misyonları vardır. "Duygusal cins"i temsil ederler. Bu bakımdan yaşamları ev içi alanla sınırlı değildir; çünkü geleceğin dininde oynayacakları bir rolleri vardır. Aslında pozitivizme, kafayla olduğu kadar yürekle de yaklaşılabilir.

Comte'un Clotilde de Vaux ile ilişkisi, De Vaux'nun ölümünden ve onun onuruna bir kültün kurulmasından sonra, bu yapıyı, ona yeni bir parlaklık katmak dışında temelde değiştirmedi. Değişim ön-

celikle dili etkiledi: Kadın –kız evlat, anne, kız kardeş– erkek için bir "melek" ve insanoğlu için bir tanrıça haline geldi. Eski Hıristiyanlığı tahtından indiren yeni din, bakire anneyi sahnenin merkezine yerleştirdi. Demek ki, cinsel tamamlayıcılık düşüncesi, son derece abartılı kadınlık temsillerine de yol açabilirdi.

Auguste Comte özel yaşamını yazılarına taşıdı ve bunu açığa çıkarmak için hiçbir postmodern çözümlemeye gerek yoktu: Kadınlar, onun felsefi tefekkürünün kalbindeydiler. Bu olgunun da, yine, salt anekdottan fazla bir önemi vardır: Comte'un sözlerinin statüsünü etkilemekteydi. Filozofun kendisi, "özel yaşamım ile kamusal yaşamım arasındaki temel bağlantı" şeklinde bundan söz etmekteydi. Onun düşüncesinde kendini hissettiren şey, kadınların ve kadınlığın varlığından çok, erkek ile kadın birliğiydi. Bu nokta vurgulanmaya değer: Saint-Simon "erkek ve kadın yani sosyal birey" dediğinde, 1830'ların ütopik sosyalist düşünceleri kadar, o sırada sekreteri olan Auguste Comte'un düşüncelerine de yol açmaktaydı. Tesadüfen, pozitivist çiftin temsili, düalist felsefedeki çiftin temsili kadar katı kurallara bağlıydı; herhangi bir değişiklik düşünülemezdi. Bu yüzden Comte, evliliği savunan, kadınlar için herhangi bir kamusal role karşı çıkan biri ve kadınların ancak "dolaylı katılım"la ulaşmaları gereken siyasal ve sosyal yaşamdan "yararlı dışlanmaları"nı onaylayan bir tanık haline geldi. Ayrıca, kadınların eğitimini sınırlama davasına yerinde bir ifade kazandırdığı için Molière'e teşekkür etti ve yeni doğan feminizmi, geleceği olmayan bir "sivil rahatsızlık" biçimi diye yerdi.

Özerklik, Kurtuluş ve Adalet

On dokuzuncu yüzyılın ortasına gelindiğinde sorunlar aydınlığa kavuşmuş gibi görünüyordu. Siyasal tarih ile felsefi tarih, sorunun doğasını değiştirdi. Devrimden sonra kadınlarla ilgili düşünüşü, bir yanda haklar dünyası, diğer yanda doğa alanı şekillendirdi. Daha sonra, bazı yerlerde aşk, insani arzu ve aşkınlık üzerine, bazı yerlerde farklılığın metafiziği üzerine bir söylem biçimini aldı. Daha da sonra aile ve sivil toplum sorunlarına ve genel olarak içkinliğe geri döndü. Sosyal baskı ve din eleştirisi sahneyi aldı ve türün üremesi kaygısı, arka plana itildi.

Aynı zamanda, filozofların kadın düşmanlığının doğası da değişti; kuşkusuz, kadınların kurtuluşunun somut bir anlam kazanması artık olanaklı olduğu ve sosyal ve siyasal bir hareket olarak feminizm kamusal bir gerçeklik haline geldiği için. Pierre Leroux, Karl

Marx ve John Stuart Mill gibi bazı filozoflar iyilik arzusuyla kadınlardan söz ederken, Proudhon gibi bazıları da, kadınları siyasetten tamamen dışlamak mı, yoksa zararlı bir güç olarak damgalamak mı gerektiği konusunda kararsız kalarak Kant ve Schopenhauer geleneği (Fransız Devrimi'nin ideolojisi) içinde çalıştılar.

Kurtuluş teorisyenlerinden biri olan Pierre Leroux, hakların yanı sıra aşkı, kimliğin yanı sıra farklılığı da tartıştı. Daha önceki ütopyacılar, Saint-Simoncular ve Fourierciler ile gelecek devrim teorisyenleri, Marx ve Proudhon arasında geçiş figürü olarak görülebilir. Leroux, dine verdiği destekle hâlâ yüzyıl başının adamıydı; fakat adalet isteği, onu başarılı militanların yanına koymaktaydı. Aşk, bazı yeni tartışma konularını bağlamaya çalıştığı merkezi terimdi.

Leroux, aşkı ne cinsel ve üremeye dair gerçekliği bakımından, ne de bir arzu ve baştan çıkarma ilişkisi olarak kavradı; aşkı, "en ilahi biçimiyle adalet" olarak tanımladı. Salt denge durumuna razı olmak isteyen ilahi adalet, kaçınılmaz olarak daha fazlasını elde etmeye çalışırdı: Aşk. Tanrı ne erkekti, ne de dişi (Saint-Simoncuların imalarına rağmen): "Tanrı, ancak onda fiilen var olan *dişi o* ile *erkek o* üçüncü bir ilke, aşk tarafından birleştirildiğinde aşikârdır. O zaman, ancak o zaman ayırt ettiğimiz iki ilke kendilerini açığa vururlar ve aynı şekilde kadın ile erkek, ancak aşk onları birleştirdiğinde ayrı birer cinsiyet olarak açığa çıkarlar. Aşktan ve çiftten önce kadın, bir anlamda yoktur; zira kadın *olarak* var değildir, sadece bir insan kişidir."

Bu pasaj, Leroux'ya göre uygun metafiziğin, çiftin metafiziği değil, üçlünün metafiziği olduğunu açıkça ortaya koyar. Yüzyılın sorununa, diyalektik sorununa yanıtı burada yatar, ikili sonunda üçüncü bir terimi de içine alır. Üçlemeyle Leroux, hem cinsel kimliği, hem cinsel farklılığı kavramsallaştırabilir. Erkek ile kadın arasında gerçek eşitlik olanağını da onaylayabilir. Düşüncesini yeni ve ilginç kılan şey budur. İki erkek-kadın ilişkileri alanı saptar: Cinsel-âşıkane alan ve bireysel kadınların sosyal koşulu alanı. Birini cinsel farklılık karakterize eder, diğerini etmez. Kadınlık, bireyi diğerlerinden ayırt eden bir karakteristiktir. Bir olanaktır, bir kadın bu olanağı gerçeğe dönüştürebilir ya da dönüştüremez; gerçeğe dönüştürürse, sonunda bir karı ve anne haline gelerek bu kadınlığı ifade edebilir. Dolayısıyla kadın, karı ve insan arasında bir ayrım yapılmalıdır: Kadın, aşk ilişkisinin klasik tamamlayıcılığı içinde cinsel farklılıkla belirgindir; karı, tamamlanmış ilişkinin sosyal gerçekliğini gösterir, yine de erkek ile dişi arasındaki "denklik"e saygı gösterir; an-

ne, bireysel insanları oluşturdukları ölçüde sadece iki cinsin benzerliğini kabul eder.

Bu ince ayrımlar, iki nedenden ötürü ilginçtir. Birincisi, Leroux'nun o günün yanıltıcı eşitlik vaatlerini, hem aslında karının bağımlılığını yasalaştıran Medeni Kanun'un resmi eşitliğini, hem özgür aşk savunularıyla fiilen kadınların bağımlılığına yol açan Saint-Simoncuların uyguladığı şekliyle eşitliği eleştirmesine olanak verirler. Gerçek eşitlik adildir ve boş soyutlamalardan hakkaniyet çıkmaz. Cinsel farklılık ve kadınların geleneksel köleliğinin devam eden etkisi basit doğrulamaları değersizleştirmekte ve özgüllüğü özselleştirmekteydi.

Aşk cinsel ikiliği aşan üçüncü terim olduğu için, Leroux, kendi zamanında "ayaklanma" biçimini almaya başlayan cinsler savaşını kabul edemezdi. Kadın, diyordu, erkeği ve erkek de kadını kurtaracaktır. Bu, her iki cinsiyet için de hazırda bekleyen eşitlikçi ufuktu: Cinsel varlık "kadın" için eşitlik önemsizdi; fakat "karı" ve "insan varlık" için özseldi.

Max Stirner, vatandaşı ve tartışma ortağı Feuerbach'ın da paylaştığına inandığı Pierre Leroux'nun tutumuna topyekûn bir saldırı başlattı. Bu her iki erkeğin eserinde itiraz ettiği şey, aşkın kutsallaştırılması, Tanrı ve din eleştirisine rağmen ilahinin geri getirilmesiydi; başka bir ifadeyle, daha önce Tanrıya ait olan değerleri insana indiren bir hümanizmdi. Aşk, aile, insan, erkeklik, kadınlık gibi kavramlar bu değerler arasındaydı. Stirner'in önerdiği gibi, bunların yerine birey kavramıyla işe başlansaydı, bireyin benzersiz ve bencil olduğu, yani eril ve dişil değerler tarafından tanımlanmadan önce benlik tarafından tanımlandığı açığa çıkardı.

İnsanların bir cinsiyeti vardır; fakat erkekler ve kadınlar her zaman "sahiden erkekçe" ya da "sahiden kadınca" değildirler. Cinsiyet doğa tarafından belirlenen bir karakteristiktir, ulaşılması gereken bir ideal değildir. Her bireyde basitçe benzersiz ve eşsizdir. Feuerbach bunu anlayamadı ve Stirner'le tartışmalarında, Stirner'in önerdiği egoyu, "sonuç olarak cinsiyetsiz bir ego" olarak ele aldı. Fakat Stirner, tam olarak nereye gitmek istediğini biliyordu: Sözde değerleri reddetti ve bunun yerine bireyin benzersiz iradesini vurguladı. Ne tür, ne de aile amacını bireye dayatmaz. Bireyler, herhangi bir aşkın kendilikten çok kendilerine aittirler. Bireyler, ister evlilik, ister aile, ister devlet yoluyla olsun, toplumları oluşturmazlar. Dahası, toplumlar bağımlılık ilişkileri yaratırlar ve bu nedenle Stirner, bireyleri bir araya getirmenin tek yararlı yolu olarak "toplaşım"ı önermekteydi.

Bağımsız bireyin statüsüne bu vurgu, tartışmanın odağını cinsel farklılığa kaydırdı. Bireyler, düşünüş tarzları bakımından bile cinsiyetlidirler; fakat bu cinsel nitelik, kendini tamamlayıcılık ya da yer tayini biçiminde ifade etmez. Düalist temsiller artık uygun değildi; fakat bu, hümanizmin "soyut insan"ının bir ikame gibi davranacağı anlamına gelmez. Yine, cinsiyetler arası ilişkilerin tartışıldığı terimlerde bir değişiklik gerçekleşmişti: Bu yeni tartışmada çift ya da evlilikten çok aile, sorunun merkezi bir öğesi olarak birey ile toplum arasına girmekteydi. Aslında cinsiyetler arası ilişkiler sorunu özerk birey gereğince ya da ailenin bir üyesi olarak toplumun birleştirici birimi olan birey gereğince formüle edilebilirdi.

Erken yazılarında Karl Marx, hem Feuerbach'ın özcülüğünü, hem Stirner'in bireyciliğini reddetti. Marx'a göre her iki düşünür de, gerçek ihtiyaç olgulara ya da daha kesini sosyal olgulara dönmek olduğu halde kavramlarla oynamıştı. Örneğin, burjuva ailenin proleter aileyle aynı olmaması bir olguydu. Stirner'in eleştirdiği aile, egemen burjuva aileydi; fakat kapitalizm tarafından yok edilme sürecinde olan başka tür bir aile, proleter aile de vardı. Proleter aile, burjuva aileden farklı bir ilişkiler kümesi sergilemekteydi. Özellikle sahiplik ve ticaret burjuva ailede itici öğelerdi (mallar bakımından olduğu kadar kadınlar ve çocuklar bakımında da). Marx, Fourier'yi, kadınların meta olarak ele alındıkları bir mülkiyet ilişkileri sistemi olarak evliliğe ve aileye saldıran ilk kişi olarak selamladı.

Marx'a göre aile her zaman tarihsel bir gerçeklikti. *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'in aile kavramını, tarihsel olmaktan çok soyut olduğu için eleştirdi. Aile zaman değiştikçe evrilmekteydi ve ailenin ilgasını istemek saçmaydı. 1842 tarihli ilk yazılarında Marx, tekeşlilikten ve boşanmadan (Hegel'de rastlanan ailenin "kutsallaştırılması"na karşıt olarak) yana olduğunu ilan etti ve ilkel komünizm ile onun "karı ortaklığı"nı sürekli reddetti. Aslında böyle bir ortaklık zaten vardı ve buna, kadınların, onlara bir nesne olarak sahip olan erkekler arasında dolaşmasının meta biçimi olan "fahişelik" denilmekteydi.

Modern kapitalizm proleter aileyi dağıtıp kadınları emek pazarına sürmekle (kadınları üremeyi gerçekleştiren annenin yanı sıra üretken işçi haline de getirmekle) kadınları özel aile mülkiyeti dünyasından çıkardı ve böylece farkında olmadan kadınların kurtuluşu sürecini de başlattı. Aslında ücretli emek kadınlar için özerkliğe doğru ilk adımdı; komünizmin, özel mülkiyete son vererek ve üretim sistemini değiştirerek bu adımı tamamlayacağı varsayılmaktaydı. Ka-

dınların kurtuluşunun kaynağı ve yeni aile yapısının temeli hukuk değil, ekonomiydi.

1844 Elyazmaları'nda Marx, aileyi felsefi bakımdan ilk sosyal ilişki olarak ve kadını, erkeğin bu ilk sosyal ilişkiyi yaratmasını olanaklı kılan doğal varlık olarak tanımlamaya çalıştı. İnsan ilişkisi doğanın sağladığı şeyin üzerinde ve ötesinde gelişti ve aile, doğa ile toplum arasındaki köprüydü, her toplumun ilk bileşeniydi. Süreç içinde kadın erkeğin ilk malı haline geldi (çocuklarıyla birlikte kölesi). Bu nedenle, kapitalist toplumda bir metaya indirgenmiş olması mantıksaldı. Başlangıçta doğal bir varlık olan kadın, daha sonra bir pazar metası haline geldi: İnsanlığını tekrar elde etmesinin tek yolu, ailenin ve genel olarak sosyal ilişkilerin evrimiydi.

Engels, kısa bir süre sonra sosyal hücrenin tarihi daha tam gelişince bu temaya, ailenin evrimi, kökeni ve geleceği temasına geri döndü. Marx yüzyılın ortasında yazdığında aile, hâlâ değişmez bir öz olarak görülmekteydi ve sadece Fourier başka bir şey tasarlayabildi. Fourier, evliliğin ve ailenin ekonomik çözümlenmesi bakımından da bir yenilikçiydi ve burada da Marx, kadının bir üretim (ailesel ve sosyal) aracı olmaktan çıkıp, üretim sisteminde bir işçi ve özel yaşamda bağımsız bir birey olabileceğini belirterek tartışmayı somutlaştırdı.

Aslında bir aile tarihi için zaman henüz tam olgunlaşmamıştı. Marx'ın çağdaşı ve hasmı Proudhon aileyi ve evliliği, kadın ile erkek arasındaki değişmez ilişkinin cisimleşmesi olarak ele aldı. Bu arada, sadece metafizik savlar değil ekonomik gerçeklik de ailenin ve cinsiyetler arası ilişkilerin değişmez statüsünü yeniden doğrulamaktaydı. Bu nedenle çözümleme yine aile ile toplum arasındaki ilişkiyle başlamak zorundaydı.

Proudhon'un amacı ekonomik ve sosyal adaletsizliğe son vermek idiyse, ilk hedefi adalet alanını tanımlamaktı. Ona göre düalizm adaletin organik bir koşuludur ve düalizmin öncelikli biçimi, ailenin temeli olan çifttir. Türev biçimler ekonomik düalizmi –üretim ve tüketim– ve yeniden üretim (ev bakımı, tüketim ve tasaruf) kadına havale edilmek ve üretim (atölye, imalat, mübadele) erkeğe ayrılmak üzere, bizzat emeğin düalizmini kapsamaktaydı.

Aile adaletin vücut bulmasıydı; fakat bu, toplumun temel hücresi olduğu anlamına gelmiyordu. Marx'tan ve Bonald'dan (siyasal farklılıklarına rağmen düşünceleri üzerinde güçlü bir etki bırakan) farklı olarak Proudhon, toplumun temel hücresi rolünü atölyeye ayırmaktaydı. Aile, toplumun geri kalan kısmından farklıydı. Ailede eşitsizliğe dayalı bir barış ve cinsiyet ikiliğine saygıya dayanan bir ça-

tışmasızlık egemendi. Çatışma ve rekabet, ekonomik ve siyasal alanlara aitti ve ancak adaletin, cinsel ikilik yoluyla başka yerlerde de ortaya çıkması durumunda ortadan kalkacaktı. Bu nedenle çift, pekâlâ iki-eşeyli de olabilen bir tek (sosyal) bireyi birlikte oluşturan bireylerin birliğiydi (kuşkusuz, bir toplaşması değil).

Adalet karşı çıkılmaması gereken şeyle birleşmekteydi, fakat tehlikeli bir güç olan aşk yoluyla değil. "Cinsiyetler arası bu ilişkiyi herhangi bir şekilde değiştirin, düzeltin ya da tersine çevirin, evliliğin özünü yok edersiniz. Adaletin üstün olduğu bir toplumu alır, aşkın üstün olduğu bir toplum haline getirirsiniz." Pierre Leroux'dan farklı olarak Proudhon, aşk ile adaleti birbirinden ayırt etmekteydi. Dişi cinsin erkek cinsten aşağı olduğu savunusunu doğrulamak için, iktisat ile metafizik arasında bir sürü bağlantı kurdu.

Bazı yorumcular Proudhon'un yaşamındaki kadınlardan (annesi, karısı ve kızları) söz ederler; fakat ben, kendi zamanının feministleriyle (Jeanne Deroin, Juliette Lamber ve en önemlisi Jenny d'Héricourt) uzun polemiklerine dikkat çekmeyi tercih ediyorum, çünkü Proudhon'un adalet teorisinin kadınlarla ilgili temsilleri bakımından sonuçları felaketti. "Ev kadını ya da sosyete orospusu (hizmetçi değil)": Bu Proudhon'cu amentü, oldukça anti-feminist Fransız işçi hareketinin gözdesi oldu. Bunu şöyle yorumlamak gerekir: Evde ev kadını karşılığı ödenmeyen, fakat kölece de olmayan işleri yapar; kamuda kadın para ilişkisine kapılır ve fiilen bir meta durumuna düşer. Evli çiftin cinsel düalizmi ise, aksine, kadın ile erkeğin eşitsizliğine rağmen, karşılıklı saygıya dayanır.

Yine de Proudhon, cinsiyetlerin tamamlayıcılığı ve eşdeğerliğiyle ilgili söylemini, tartışma bir hakkaniyet görüntüsüyle canlandırılsa da dişi cinsin genel olarak kaybeden olduğu (hem eşitlik, hem özgürlük bakımından) söylemini geliştirmek yerine, giderek kadın düşmanlığı gibi görünen şeye kaydı. Kadın, diyordu, erkeğin bir "tamamlayıcı"sıdır, erkeğin gücüne güzelliğini katar; fakat güzellik, gelişmenin sonuna işaret eder; bu yüzden bir kadın, hemen hemen çocuklarından daha iyi durumda değildir. Sonuç olarak reşit olmayan biridir, aşağı bir varlıktır, Aristoteles'e göre biçime ihtiyacı olan maddedir; bu yüzden dişi, erkeği arar. Nihayet, Proudhon'a göre kadın insan ile hayvan arasında bir orta terimdir, doğa ile toplum arasındaki alışılmış konumuna bağlı bir değişkendir, fakat muazzam öneme sahip bir değişken: "Erkek ile kadın arasında aşk, tutku, alışkanlık niteliğinde bağlar ve her ne isterseniz olabilir, fakat asla gerçek toplum olamaz. Erkek ile kadın birlikte gitmez. Cinsiyetler arasındaki farklılık, cins farklılığının hayvanlar arasına yerleştirdiği bölünmeyle aynı doğada bir bölünme yaratır. Bu nedenle, bugün insan-

ların kadınların kurtuluşu dediği şeyi alkışlamak bir yana, iş böyle bir aşırılığa varsaydı, kadınları hapsetmeyi yeğlerdim."

John Stuart Mill'in tutumu, elbette, Proudhon'unkinden daha öteye gidemezdi. Bunu, Comte'la mektuplaşmalarından biliyoruz; Comte'un anti-feminizmi, ilişkilerinin kopmasına neden olmuştu. Fakat yaşamının diğer ayrıntıları da eşit ölçüde aydınlatıcıdır. *Autobiography*'sinde, kadınları oy hakkından yoksun bırakmak isteyen babasıyla nasıl anlaşmazlığa düştüğünü ve Harriet Taylor ile karşılaşmasının, üzerinde nasıl belirleyici bir etki bıraktığını anlatır. Taylor'ın kocasının ölümü evlenmelerini olanaklı kılmadan önce yirmi yıllık yakın dosttular ve evlilikleri, Mill'in kocanın karısı üzerindeki "haksız hakları"nı asla kullanmayacağına söz vermesine vesile oldu. Yaptıkları entelektüel işbirliği özellikle değerliydi: Biri evlilik ve boşanma üzerine (1832), diğeri kadınların kurtuluşu (1851) ve üçüncüsü kadınların bağımlılığı üzerine (1869) olmak üzere üç eser ürettiler. Birbirlerinin yazılarını etkilediler. Mill'in yaptıkları işbirliğine borçlu olduğunu iddia ettiği şey, daha da dikkate değerdi: Yaptıkları işbirliği, cinsiyetler arasında eşitlik olanağını kanıtlama kaygısından çok, bütün felsefi çalışmalarında (mantık üzerine eseri hariç) yol gösterici bir işbirliğiydi. Kısaca, düşüncelere ortak bağlılığın ötesine geçip bizzat felsefi yaratım sürecini de kapsayan entelektüel bir ortaklıkları vardı.

Cinsel farklılıkla ilgili entelektüel üretimin önemine rağmen, burada dikkatimi Mill'in cinsel eşitlikle ilgili düşünceleriyle sınırlayacağım. Bu düşünceler üç başlık altında toplanabilir: Cinsiyetler arası ilişkilerin tarihi ve şimdiki eşitsizliği; genel oy hakkı ve erkek ve kadın vatandaşların kendi kaderini belirleme konularıyla birlikte modern siyaset ve evlilikle ilgili haklar, yani evlilikte bireylerin hakları.

Mill'in Comte'la anlaşmazlığının, ilk düşünce kümesiyle ilgisi yoktu. Mill'e göre biyoloji, cinsiyetler arası ilişkilerle ilgili nihai hakikati elinde tutamazdı. Bugün oldukları şekliyle kadınlar eğitimin ürünüdürler ve eğitim değişime tabidir. Bu, tarihte var oldukları şekliyle kadınlar ile daimi doğaları olduğu varsayılan şey arasında bir ayrıma dayanan standart savdı (Mill'den çok önce Condorcet ve diğerleri tarafından kullanıldı). Fakat Mill ile birlikte savın tonu daha ısrarlı oldu: "Bağımlılık" ve "kurtuluş" gibi sözcükleri kullanmakta ve kadınların durumunu bir "kölelik" biçimi olarak tarif etmekteydi. "Kölelik" terimini Fourier ve Marx da kullandı; fakat Comte'u dehşete düşürmekteydi, daha sonra (genç bir adam olarak Mill'in birçok metninin çevirisini yapan) Freud'u dehşete düşüreceği gibi. Şimdi, köleliğin karşıtı özgürlüktür ve John Stuart Mill, bir özgürlük filozofuydu. Babasının iddiasını, bir kadının çıkarının ko-

casının çıkarıyla özdeş olduğu ve bu nedenle kamusal işlerde sadece kocanın rol alması gerektiği iddiasını eleştirmesinin nedeni budur. Eğer özgürlük varsa, başkasına devredilemez ve her bireyin hakkı vardır: Erkekler kadar kadınların da, siyasette olduğu kadar sivil toplumda da, kamusal alanda olduğu kadar evde de. Bu yüzden evlilik, bir kadının haklarını ortadan kaldıramaz. Köleliğin sonu, tüm bireyler için kurtuluşun ve özgürlüğün habercisiydi. Stuart Mill, bu şekilde bireysel özgürlüğün savunuculuğunu yapmakla, birçok çağdaşından, aşk metafizikçilerinden ve aileyi sosyal mikrokozmos olarak çözümleyenlerden ayrılmaktaydı. Eşitliğin ve özellikle de cinsel eşitliğin kanıtı diye bir şey olabilir miydi? Mill'in kuşkuları vardı ve bunları okuyucularına dürüstçe itiraf etti.

Bir süre sonra, İsviçreli Charles Secrétan, sözde Protestan Uyanış'tan türetilen bir ahlak felsefesi temelinde benzer sonuçlara ulaştı: "Kadın, görevleri olduğu için, bir kişidir." "Kişilik" fikri hâlâ muğlak olmasına rağmen, kuşkusuz çağdaş "kadının köleliği"yle çelişmesi gerekiyordu. Ve cinsiyetler arasındaki aleni farklılıklar (Condercet'den beri hiçbir kadın hakları teorisyeninin inkâr etmediği) aşılmaz bir engel değildi: "Tüzel kişilik ile manevi kişiliği, birincisinin doğa tarafından ikincisine yükseltilen varlık olmasını yadsıyacak şekilde ayırt etmenin gerekçesi kas aşağılığı olmadığı kadar, beyin yönünden aşağılık da değildir. Kadın bir kişi ise, tüzel olarak kendisi için vardır: Hukuk ona bu şekilde davranmalı ve haklarını kabul etmelidir. Bir kişi ise, bir vatandaştır. Sonunda adalete kavuşsun diye kadına oy hakkı talebinde bulunuyoruz."

Birey, Ailenin Tarihi ve Kadın Belası

On dokuzuncu yüzyılın sonraki yıllarında birey, çeşitli kılıklarla incelendi: Sosyal aktör olarak, ahlaki ve siyasal varlık olarak, Nietzscheci insan olarak, psikolojik özne olarak; erkekler ve kadınlar, şu ya da bu şekilde bütün bu şeyler haline gelmekteydiler. Erkek-dişi zorunlu iki-kutupluluğu yerinde kalsa da, cinsiyetler genel olarak tamamlayıcılık bakımından ele alınmadılar. Yüzyıl boyunca aciliyetini koruyan aile sorunu, ailenin de bir tarihi olduğu kabul edilince köklü bir değişime uğradı. Erkeklerin ve kadınların özsel doğasıyla ilgili eski kesinlikler çökerken, erkekler ve kadınlar daha ayrıntılı çözümlemelere tabi tutuldular. Psikanaliz, cinsiyetleri ve cinselliği kavramsal şemasının merkezine yerleştirdiği için, geçmişten önemli bir kopuşun işaretiydi. Fakat cinsel farklılık daha görünür hale gelince, daha fantastik ve kaygılı yorumlara da yol açtı. Belki

de kadınlar toplumdaki olumsuz etkiydi, çürümenin tohumunu ekenlerdi. Kadın düşmanlığı, savaşçı bir dünya görüşü benimsedi.

Yüzyılın başında kadınlara sunulan "nihai yer" tatsız olmuş olabilir; fakat yirminci yüzyılın arifesinde sunulan "kader"den daha az muğlaktı.

Paradoksal bir biçimde, bireyin onaylanması, karmaşık bir biçimde aileyle ilgili yeni düşüncelerle ilişkilendirildi. Aileye, her iki cinsiyete daha fazla özgürlük tanıyan tarihsel bir ifade verildi. Ailenin kökeniyle ilgili eski tartışmalar İncil'e dayandırılmıştı ve ataerkil biçim değişmez gibi görünmüştü. Fakat Engels, konuyla ilgili kitabında, yeni aile tarihinin ortaya çıkışını 1861'de Bachofen'in *Das Mutterrecht*'inin yayımlanmasına tarihlemekteydi. Aile tarihsel evrime tabi olduğuna göre, bir zamanlar anaerkillik ya da Bachofen'in ifadesiyle "jineokrasi" olmuş olabilirdi. O halde ailenin tarihi, erkekler ile kadınlar arasında bir iktidar mücadelesi olarak görülebilirdi.

Bachofen'in bazı çağdaş okuyucuları anaerkilliği siyasal bir hedef, statükoya bir alternatif olarak önermelerine rağmen, geç on dokuzuncu yüzyıla hem gerçek, hem mitik bir köken, sonunda ataerkillik tarafından yenilgiye uğratılan ilkel bir biçim gibi görünmekteydi: "Ataerkillikten önce, kaotik toplu evlilikten sonra gelen Demetrik jineokrasi, insan toplumunun en ilkel örgütlenmesi ile en yüksek örgütlenmesi arasında ara bir konumu işgal eder." Birinden diğerine geçiş, Aiskhylos'un *Oresteia*'sında betimlenir; burada Orestes'in annesi Klytaimestra'yı öldürme hakkı, Klytaimestra'nın kocası Agamemnon'u öldürme hakkıyla çelişir. Çatışma, bir erkeğin hakkı ile bir kadının hakkı arasındadır. Bachofen jineokrasiden, kadınların iktidarından çok, anaerkillikle ya da analık hukukuyla ilgilenmekteydi. İktidardan çok hukukla: Kadınların egemenliği uç bir deneydir; oysa, açıkça ana-soyluluğa dayanan analık hukuku, basitçe, ilkel bir düzensizliğe ilk kez düzen getirmekteydi. Bu meşrulaştırma biçiminin yerine geçen evlilik, babalığı geçerli hale getirdi ve böylece kadınlar itibar yitirdi. Fakat analık hukuku tarihin bir parçası olduğuna göre, kadınlar hak (bireysel özerklik ve sosyal kurtuluş hakkı) talebinde bulunurken buna gönderme yapabilirler.

Engels, bu savın sonuçlarını açıkça gördü. Ataerkil hukukun görecelileşmesi, temellerini zayıflatmaktaydı. Zamanın başlangıcından beri var olmadığına göre, bir gün son bulabilirdi. Engels'in görüsü, "olgular"ını ve belli yorumları ödünç aldığı Bachofen'in görüsünden daha gerçekçi, daha "anaerkilci"ydi: "Aydınlanma'nın bize

bıraktığı en saçma düşüncelerden biri, kadının toplumun başlangıcında erkeğin kölesi olduğu düşüncesidir. Tüm yabanıl kabilelerde, aşağı ya da orta aşamanın tüm barbar halklarında, hatta yüksek aşamanın kimi halklarında kadınlar sadece özgür değil, oldukça saygındırlar da."

Ondan sonra, zaman zaman tersine dönüşler olsa da, ilerleme doğrusaldı. Analık hukuku, kabul edildiği üzere, kadınlara toplumda güçlü bir konum vermekteydi. Fakat üretim ile yeniden üretim arasında cinsel işbölümü, kadınların monogami arzusuyla birlikte, buna son verdi. İktisat ile hukuk birleşip, ataerkilliğe geçişin işareti olan "karıkoca evliliği"ni yerleştirdi. Ataerkillikte, eril nesebin kesinliği, bir erkeğin birikmiş servetini kendi zürriyetine aktarma olasılığıyla birleştirildi. Bu devrim "dişi cinsin büyük tarihsel yenilgisi"nin işareti olmasına rağmen, tarihi bilinmiyor. O halde, karıkoca evliliği bir ideal değildi; "erkek ile kadının uzlaşması olarak, evliliğin üstün biçimi olarak tarihe girmedi. Aksine, bir cinsin diğerine boyun eğdirmesi olarak, iki cins arasında, daha önce tarih öncesi dönemin hiçbir noktasında görülmeyen bir çatışmanın ilanı olarak ortaya çıktı."

Engels'e göre, kapitalizmin bir sonucu olarak ailenin çözülüşü sadece bu çatışmanın son biçimini belirlememekte, yeni yasal hakların ve ücretli emeğin fethiyle olası çözümünün yolunu da göstermekteydi. Engels, bu düşüncelerin bazılarını Marx'la ve August Bebel *(Kadın ve Sosyalizm)* gibi diğer sosyalistlerle paylaşmaktaydı. Çözümlemesini, gelecek devrimin yarattığı yeni bir aile imgesiyle bitirmekteydi. Bunun nasıl olacağı konusunda hiçbir fikri olmamasına rağmen, cinsel aşkın özsel olacağından emindi.

Ailenin ve kadın-erkek ilişkilerinin tarihi, iki önemli yeni düşünceyi tanıttı: Şimdikinden ayrı ve farklı bir köken ve gelecek projeksiyonları ve çözülmesi gereken bir sorun olarak cinsiyetler arası çatışma düşüncesi. Tamamlayıcılık söylemi, arzunun diyalektiğini ve kadın-erkek ilişkilerinin gücünü ve dinamiğini ihmal ettiği için, itibar yitirdi. Çok geçmeden birçok yazar, cinsel çatışmanın tarihiyle ilgili bir dizi çözümleme üretmişti. Bu çözümlemeler sosyal evrim ve doğal ya da cinsel ayıklanma gibi yeni teorilerden yararlanmaktaydılar; hem Herbert Spencer, hem Charles Darwin toplumsal cinsiyet sorununa çok önem vermemiş gibi görünmesine rağmen. Yine de, Spencer ile Darwin'in düşünceleri, cinsel eşitliğin bilimsel bir olanaksızlık olduğunu kanıtlamaya kararlı bir sürü düşünür tarafından kullanıldı. Kadının türün kalıcılaşmasındaki rolünün daha yüce iş-

levlere ulaşmasını olanaksızlaştırmasa da zorlaştırdığını kanıtlamak için moda teorilere başvurulunca, yüzyılın başında felsefi hekimlerin eserlerinden toplanan temalar şimdi taze destek bulmaktaydı. Herbert Spencer'a göre evrim yasaları, nüfus büyüklüğü ile nüfusun geçim kaynağı arz miktarı arasında bir denge durumuna, başka bir ifadeyle üretim ile üreme arasında bir denge durumuna eğilimli bir çatışan güçler sürecini betimlemekteydi. Bu yasalar, cinsiyetler arası ilişkiler için de geçerliydi: Üreme ile bireyleşme ya da kendini gerçekleştirme arasında ve kadınlardaki doğurganlık ile zihinsel faaliyet arasında bir çatışma vardır. Bu nedenle her kadın, tür içindeki rolü tarafından tuzağa düşürülmekteydi; kendi benliğini ya da zihnini geliştiremezdi. Türü kalıcılaştırma işine sadık kalmasına rağmen, kendisini geliştirebilirdi de: Eğitim, bir gün oy hakkına sahip olmasına olanak tanıyacaktı. Spencer, gençliğinde, John Stuart Mill'in dostuyken cinsel eşitlikten yana olmasına rağmen, kadınların kurtuluşu hareketiyle karşılaşınca fikrini değiştirdi.

The Descent of Man'de Darwin, konudan duyduğu açık rahatsızlığa rağmen, sözünü esirgemez: Cinsel ayıklanma takviyeli doğal ayıklanma, "kadından üstün hale gelen" erkeği kollamıştı. Bu eşitsizliğin insanlığın gelişimiyle çözülüp çözülemeyeceği sorusuna gelince, yanıtı olumsuzdu: Lamarck'tan alınan, edinilmiş karakteristiklerin irsiliği (sahte) teorisine göre, yetişkinlikte kaydedilen ilerleme sadece cinsin içinde aktarılabilir. Bu yüzden kadınlar her zaman erkeklerin gerisinde olacaklardı ve eşitsizlik devam edecekti.

Konuya yaklaşımlarını tarihe dayandıran düşünürler, çalışmalarını haklara dayandıranlardan daha fazla cinsel eşitlik güvencesi sunmamaktaydılar. Başlangıçta bu "anlam mekânları"ndan her biri, kadınlara bir fırsat sunuyor, cinsel eşitliğin yolunu açıyor gibi görünmüştü. Fakat sonunda bu umutlar boşa çıktı. Hukuk ve tarih, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin iki merkezi ekseniydi; fakat iş cinsiyetler arası eşitliğe gelince, ikisi arasında tercih yapmanın hiçbir anlamı yoktu.

Yüzyılın sonu eşitlik sorununu askıda bıraktı ve bunun yerine, cinsel farklılık düşüncelerine odaklandı. Nietzsche'nin çalışmaları bu konuyla ilgiliydi. Ve Freud (bir filozof olduğu ölçüde) cinsel farklılığı soruşturma nesnesi, merkezi felsefi sorun olarak ele alan ilk kişiydi. Psikanaliz bir pratik olduğu kadar bir teori de olduğu için, spekülasyonu gerçekliğe dramatik bir biçimde geri getirdi. Artık, teoriyi olgularla sınamak, Durkheim'ın kurulmasına yardım ettiği sosyoloji gibi yeni insan bilimlerinin merkezi temasıydı. Böylece yirmin-

ci yüzyılın şafağına ve cinselliğin "bilimsel" bilgisiyle ilgili iddialarına geliyoruz. Ve anti-feminizm, kendi düşünürünü Otto Weininger'de buldu; Weininger'in geçmişin bir örneği mi, yoksa geleceğin bir habercisi mi olduğuna karar vermek zordur.

Cinsel metaforlar, Nietzsche'nin ördüğü birçok temaya malzeme sağladı. Aslında Nietzsche için cinsel farklılık bir metafordan ibaret değildi, eril ve dişil, erkek ve kadın imgelerini kullanan bir düşünce tarzıydı. Erkekliği ya da kadınlığı tanımlamadan bir çağı "erkek" olarak tanımlar ya da hakikate "bir kadın" der. Fakat tanımlama güçlüğü, onu bunları niteleyici olarak kullanmaktan alıkoymaz. Örneğin Nietzsche güzellikten ve zekâdan söz eder ve eskilerin bu nitelikleri kadınlar ile erkekler arasında nasıl bölüştürdüklerini biliyoruz. Yine de, her cinsin özgül özü daha fazla birbirine karışır. Erkeklerin ve kadınların artık genel olarak var olmadıkları, sadece belli erkeklerin ve belli kadınların var olduğu da söylenebilir. Sav kategorilerden ayrılıp bireye yontunca, ikili cinsellik sistemi daha fazla esnekleşir: "Bu kadın güzel ve zekidir. Eyvah! Güzel olmasaydı, çok daha fazla zeki olurdu" (*Tan Kızıllığı*, § 282). Bir birey, bir diğeri kadar doğrudur ve bir kadın, başka herhangi biri kadar kadındır; zira daha ileri gitmek her zaman olanaklıdır: "Şöyle kadın ve erkek istiyorum: Biri iyi bir savaşçı, diğeri iyi bir anne; fakat ikisi de, kafalı ve bacaklı iyi dansçı" (*Böyle Buyurdu Zerdüşt*, III, § 23).

Ne var ki, "cinsiyetler hukuku" vardır ve "kadınlar için sert bir hukuk"tur (*Şen Bilim*, § 68). Nietzsche açık seçikliği yanılsamaya ve cinsel eşitsizliğin kabulünü olanaksız bir kimliğe tercih eder: "Kendi haklarından koşulsuz feragatiyle kadının tutkusu, aslında, diğer tarafta eşit bir pathosun, eşit bir feragat arzusunun var olmamasını gerektirir: Zira ikisi de aşktan feragat etseydi, bir şey olurdu; iyi, ne olduğunu da bilmiyorum, belki de bir *horror vacui*?" (§ 363). Bu, bizzat cinsiyetler arası çatışma olgusu gibi, herhangi bir eşitlik düşüncesini düşünülemez ve olanaksız kılan aşkın yasasıdır. Geriye kalan, aşka kanan kadınlar için "müptelalık" ve kurtuluşlarının ihtiyatlılığıdır: "Avrupa'nın üç ya da dört uygar ülkesinde kadınlar, birkaç yüzyıllık eğitimle herhangi bir şeye, hatta erkeklere dönüşebilirler: Kuşkusuz cinsel anlamda değil, diğer her anlamda. Bu, fiili eril duygunun kızgın olacağı bir çağ olacak: Tüm sanatların ve bilimlerin eşi görülmemiş bir özengencilikle boğulup sulandırılmasına, felsefenin tahammül edilemeyecek ölçüde kafa karıştırıcı mırıltılarla konuşulmasına, siyasetin her zamankinden daha fantastik ve daha partizan olmasına, toplumun tam olarak çözülmesine bir

kızgınlık" (*İnsanca, Pek İnsanca*, § 425). Nietzsche'ye göre bunun nedeni, kadınların "ahlakta ve görenekte" büyük güce sahip olmalarıdır. Peki, bunlardan feragat ederlerse, onlara denk gücü nereden edinecekler? Cinsiyetlerin kimliği ve birinin ya da diğerinin gücü, bu konularda düşünmenin iki anahtarıdır. Nietzsche, kuşkusuz kadınları birçok açıdan görme yeteneği sayesinde, bu sorunlarla ender bir zekâ keskinliğiyle yüzleşir; adeta onlardan korkmuyormuş gibi.

Hakikat dişidir; doğa ve yaşam da öyledir. Söylemi erkek ürettiği için, kadın o söylemde öteki rolünü oynar. Fakat bu nedenle kadın bir nesne olmaz; aksine, ebediyen ulaşılmaz nesnenin, hakikatin yerine geçer. Nietzsche, kadınların zekâsıyla da ilgilendi. Zekâ aşkta bir rol oynayabilir ve evlilik "uzun bir sohbet" olabilir" (*İnsanca, Pek İnsanca*, § 406). Nietzsche, Schopenhauer'in dişil anlama ile eril irade arasında yaptığı ayrımı benimser (§ 411), fakat iki cinsin niteliklerini sonsuz bir biçimde birbirine karıştırır. Olasılıkla gebelik (aslında "entelektüel gebelik") imgesinden –bireyin aşkınlığı için şiddetli bir imge– büyülendiği için, sınırları çiğner.

Napoléon'un muharebelerinden geleceğin savaşlarına kadar Avrupa'nın erkekleşmesi ile "oyuncuların, Yahudilerin ve kadınların ortak zayıflıklarını ve sahteliklerini tanıdıkları tehlikeli 'sanatçı' fikri" arasına bir karşıtlık kurar. Yahudi ile kadının bu kavramsal paralelliği, bu dönemdeki Germanik düşüncenin, özellikle Avusturyalı Otto Weininger'in düşüncesinin karakteristik bir özelliğiydi. Hem kadın, hem Yahudi, kendi başlarına olduklarından farklı bir şey, kesin, fakat bir bakıma yaygın bir belanın cisimleşmesi haline geldiler: Yahudiler için gerçeklikte ve kadınlar için imgelem düzeyinde trajik olduğu anlaşılacak simgesel bir rol.

Bu baş döndürücü spekülasyonlardan ayrılıp kadınların yaşam gerçekliğine dönmek, bizi, somut olgularla ve bireylerle ilgilenen yeni sosyoloji ve psikanaliz bilimlerine götürür. Durkheim'ın amacı sosyal olguların betimlenmesine kesinlik getirmekti. Aynı kesinlik ısrarı, aile ve boşanma –"ailenin krizi"– üzerine çalışmasında da görülür. Ailenin bir tarihi olduğu artık kanıtlandığı için, Durkheim çağdaş sosyal hücreyi, evlilik etrafında inşa edilen "karıkoca aile"yi çözümledi. Eskiden aile "ev içi bir toplum"du, servetin üretildiği ve aktarıldığı bir yerdi; fakat şimdi evlilik ve "evlilik toplumu" birliğin "kamusal" niteliğine dikkat çekmekteydi. "Ortak mülkiyet" koca ile karı arasında bir tür eşitlik kurabilirdi, fakat bu eşitlik geçiciydi ve geleceği yoktu. Aile ekonomik ve ahlaki işlevlerini artık yeri-

ne getirmediği için, Durkheim'a göre, mesleki grup ailenin bir tür ikamesi olacaktı. Aynı şekilde, cinsiyetlerin eşitliği kadınların yaşamlarının çoğunu evin dışında geçireceklerini ima etmekteydi.

"Evlilik aileyi kurar ve aynı zamanda aileden türer." Evlilik bağı olmadan ahlaki toplum olanaksızdı. Durkheim, tek yasal biçim olması gerektiğine inandığı "kesin gerekçelerle" boşanmaya karşıt olarak karşılıklı rızayla boşanmayı reddetmekteydi. Özel gerekçelerle boşanma adalete ve hukuka dayanmaktaydı; oysa karşılıklı rızayla boşanma, ilgili tarafların iradesinden başka hiçbir şeye dayanmamaktaydı. Bu nedenle evlilik kurumunun ve sosyal ahlakın temellerine çarpmaktaydı ve "ciddi bir sosyal hastalık"a yol açabilirdi. Engels'in taban tabana zıt anlayışıyla çağdaş olan bu çözümleme, tıpkı Engels'inki gibi, Durkheim'ın sosyal görüşünü de yansıtmaktaydı. Yine de, görüşlerindeki farklılığı bir bilim adamı ile bir devrimci arasındaki farka atfetmek yanıltıcı olurdu. Bazı sosyologlar ütopik görüşlere muktedirdi: Örneğin, yirminci yüzyılın başında modern dünyada "dişil bir kültür" olasılığını araştıran Georg Simmel.

Başka tür bir hastalıktan duyulan kaygı psikanalize yol açtı; kadınlara, fakat zihin ile beden arasındaki ilişkiye de musallat olan histeri hastalığı. Psikanaliz, iki bakımdan yeni bir felsefi çığır açtı: Yeni bir cinsellik teorisi, cinsel farklılıkla ilgili tutarlı bir önermeler kümesi ve bilinçdışı fikrine dayanan yeni bir bilgi teorisi önermekteydi. Gerçekten de, bilinçdışı düşüncesi, insanın kendisiyle ve dünyayla ilgili anlayışını köklü bir biçimde değiştirdi. Cinsellik teorisi ise, aksine, göründüğünden daha az özgündür. Bazen, erken on dokuzuncu yüzyılın felsefi tıbbını ve kadınlara bir "nihai yer" tayin etmeye yönelik diğer girişimleri anımsatır gibi görünür. Yine de, tartışmanın zeminini "cinsiyet"ten "cinsellik"e kaydırmakla psikanaliz, tartışmaya önemli yeni terimler kazanırdı: Tüm insanların, erkeklerin yanı sıra kadınların, yetişkinlerin yanı sıra çocukların da cinselliği olduğu fikrini tanıttı; cinsellik ile üreme arasında bir ayrım yaptı; tüm insanların biseksüel olduğu hipotezini önerdi; içgüdülere dürtü denilen, biyolojik olmayan bir cinsel yaşam fikrini bize kazandırdı. 1900'de bütün bunlar hâlâ bulanık bir çizgiydi, fakat sorun berraktı. Tarih, bireyin tarihini de kapsayacak şekilde genişlemeliydi. Aile yaşamı, her aile grubunun ayrık niteliğini, "aile romansı"nı açığa vuracak derinlikte çözümlenebilirdi. Kadınlar, "cinsi latif" olmaktan çıktılar. Sadece bir tarihleri değil, Freud'a göre cinsel anatomileri tarafından belirlenen bir "kader"leri de vardı. Sözcük muğlaktır: Yüzyıl önce kadınlara sunulan her bireyin benzersizliğiyle zen-

gin; "nihai sosyal yer"den daha zengin miydi, yoksa, daha az özgür bir yaşam olanağı sunduğu için, güya o nihai yere bağlanan sosyal rolden daha yoksul muydu?

Kadınların eşitliği ya da özgürlüğü sorunlarına gelince, dünyadaki tüm bilgiler kesinliğe ulaşmaya yeterli değildi; Otto Weininger'in acıyla öğrendiği gibi ve Weininger'in *Geschlecht und Charakter*'in yayımlanmasından hemen sonra intihar edişi, felsefi atılımında asli olarak var olan riskler hakkında bize bir şeyler anlatır. Yaptığı şeye felsefe diyordu: "Olguları değil, ilkeleri inceliyorum." Ve felsefesinin amacı, kadınların "varlığını yadsımak" ve "anti-feminist" olmaktı. Bu hiç kimsenin hoşuna gitmeyecekti: "Erkekler anti-feminist tezleri hiçbir zaman isteyerek desteklemezler: Cinsel bencillikleri, kadını olmasını istedikleri şekliyle tercih etmelerine neden olur." Düşüncesinin sırrı, bu görünüşte paradoksta, erkeklerin temelde feminist oldukları paradoksunda yatar: Onun inancına göre, kadınların (ve Yahudiler) hadım yaratıklar olduklarını kabul etmek, inkâr etmekten daha iyiydi. "Bir kadından *mutsuz* olmak için köle olmaktan vazgeçmesi istenebilir mi?" diye soruyordu; kesinlikle hayır: Onu her şeyden çok meşgul eden kadınların kurtuluşu erkeğin kategorik zorunluluğuna Kantçı bir geri dönüşe neden olmadıkça iffetlilik uğruna seksten feragat. Seksten başka bir şey ifade etmeyen kadın asla bundan kurtulamaz, fakat erkek kurtulabilir.

Seks ya da cinsellik: Weininger, bu ayrımı yapan birkaç kişiden biriydi. Bu nedenle konuyu karıştırmadan birinden ya da diğerinden söz edebilirdi ve cinsel farklılığı tartışmaya hazır birkaç filozoftan biriydi.

Onun cinsellik teorisi, Freud'un ilk çalışma arkadaşı Wilhelm Fliess'inkinden farklı olmayan bir biseksüellik teorisiydi. Weininger'e göre, biseksüellik istisna değil, kuraldı: "Deneyim erkekleri ve kadınları değil, sadece" her erkekte ve her kadındaki "erili ve dişili bize gösterir". "Cinsel çekicilik yasaları" (homoseksüel çekicilik de dahil) bu nedenle her bireydeki E ve D bileşenlerinin oranına dayanmaktaydı. Kurtuluş, dişilin eril oranı gereğince anlaşılmalıydı. Weininger kadınların kurtuluşunu reddetmekle yetinmedi; buna karşı bir teori de yarattı. Çağdaşlarını büyülemesinin nedeni kuşkusuz buydu: Herkesin aptallık olarak görüp önemsemediği şeyin nedenlerini göstermekteydi.

Weininger'in anti-feminizmi katışıksız değildi: "Bir kadının dışsal olarak bir erkekle aynı muameleyi görme arzusundan değil, içsel olarak erkek gibi olma, aynı düşünceye ve ahlak özgürlüğüne ulaş-

ma, aynı şeylerle ilgilenme, aynı yaratıcı gücü sergileme isteğinden söz ediyorum." Başka bir ifadeyle, yasal eşitlik gereklidir; oysa ahlaki ve entelektüel eşitlik hoş görülemez. Cinsiyetler arasında azaltılamaz bir farklılık ne pahasına olursa olsun, kadın düşmanlığının anti-feminizm sanılmasına neden olsa bile, korunmalıdır. Bu görüşe göre "eril" kadın, Möbius'un *On the Physiological Imbelicity of Woman*'da öne sürdüğü gibi sosyal bozulmanın bir işaretini değil, ilerlemeyi temsil eder. Kötülük dişildir; kadındaki dişilikten kaynaklanır. Kadın, moral kapasitesi olmayan bir varlıktır: "Kadın, erkeğin GÜNAHIdır."

Türe karşı sorumluluktan doğan sosyal bir nihai yerden, cinsel yaşamda ve aile yaşamında gelişen bireysel bir kadere: Feminizmin icadına tanık olan bir dönemde kadın temsilinin evrimi böyleydi. O halde genel olarak kadınların temsili, on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin bütünsel evrimini izledi; fakat dişi özne için özerklik olasılığına tepkilerle de damgalıydı.

4

Hukukun Çelişkileri

Nicole Arnaud-Duc

HUKUKİ VE AHLAKİ SÖYLEM, erkek ve dişi alanların rasyonel sınırlarını birlikte belirlerler. Simgesel düzenleyici rolüyle hukuk, sosyal normları saptar ve sosyal rolleri belirler. On dokuzuncu yüzyılda bu önemli savaş alanında kadınlar birçok zafer kazandı. Bunlar, kadın-erkek ilişkilerinde tarihsel bir değişimin işareti olmaya yeterli miydi? Elbette hukukun kendisi iç anlaşmazlıklara maruzdur ve uygulanması, halkın direnişiyle karşılaşabilir. Çoğunluğun iç işleyişini bilmemesi ya da ilgilenmemesi nedeniyle, uzmanların özel alanıdır. Kadın ile erkek arasındaki güç dengesinin, merkezi bir çelişki olmasa da bir faktör olduğu sürekli bir halat çekme oyununda sosyal ve hukuksal sistemler söz konusudur.

Aristoteles'ten beri yasal eşitlik sorunu, belli eşitsizliklerin doğal olduğu varsayımıyla karşılaşmıştı: Fiziksel aşağılık ve rasyonel yeti zayıflığı, kadınların sözde doğal kusurları arasındaydı. On dokuzuncu yüzyılda egemen hukuk teorisi bireysel özgür iradeye dayanmaktaydı. Ne var ki, Fransa'da yasama otoriterdi. Bireyci liberalizmin büyük değer verdiği özgür bir iradenin kurgusu, hukuk söz konusu olduğu ölçüde kadınların sadece ötekiyle ilişki içinde, yani kız evlat, karı ya da anne olarak, tek başına hukukun gerçek öznesi olan bir erkekle ilişkileriyle tanımlanan ikincil figürler olarak var oldukları düşüncesine yol açtı. Yine de, hukuk, içeriğini olmasa da söylemini değiştirmek, ekonomik ve siyasal değişimlerden kaynaklanan görenek değişimlerine uyarlanmak zorundaydı. Bu nedenle hukukçular, kadınlara ve erkeklere eşitsiz muameleyi, kadınların eninde sonunda kendi doğalarına karşı korunmak istediklerini ileri sürerek haklı göstermeye çalıştılar. Bu, kadınlar kendi işlerini halletme kapasitesi kazandıkları (gerekli deneyimi edinmeleri engellenmesine rağmen) andan itibaren reform olasılığını açık bırakmaktaydı. Haklarını isteyen kadınların, sadece daha iyi birer eş ve anne olmak için hak talebinde bulunduklarını iddia etmelerinin nedenini görmek zor değildir.

 Yeni çelişkiler ortaya çıktı. Pek çok kadın hâlâ dayatılan bir ide-

ale, hukuku kendi dünyasına değil erkeğinin dünyasına ait gören "burjuva" anneye dayanan bir müşfiklik ve sevecenlik modeline bağlılık hissetmekteydi. Varlıklı kadınlar güvenli statülerinden vazgeçme gereği duymamaktaydılar ve yüzyılın sonunda kendilerini özgürleştirdiklerinde, sadece davranışları üzerindeki kimi kısıtlamaları reddetmek için bunu yaptılar. Ne var ki, kadınların çoğunluğu toplumun aşağı tabakalarına mensuptu ve kendileri için tasarlanmayan yasalardan hiçbir çıkarları yoktu. İş yükü altında ezilen, erken bir yaşta yıpranan bu kadınlar muazzam ekonomik değişimlere kapıldılar, çoğunlukla kıymetli varlık muamelesi gördüler, bazen kurban olarak ortaya çıktılar. Oy verememelerinin ya da ilk elde sahip olmadıkları mülkiyeti yönetmelerine izin verilmemesinin onlar için ne önemi vardı? Hukuk keyfi bir biçimde evli kadınları aşırı korurken, aile ortamı dışında yaşayanları kendi hallerine bırakmaktaydı. Bu yüzden kadınlar, hukuksal söylem ile sosyal gerçeklik arasındaki boşluktan, hukukun düzenleme iddiasında bulunduğu boşluktan kaynaklanan muğlaklıkların merkezindeydiler. On dokuzuncu yüzyılda kadınlar hangi haklara sahipti? Özel ile kamusalın kesişim noktası, cinsiyetler arası ilişkilerin odağı ve sosyal düzenin temeli olan aile içinde bu hakları nasıl kullandılar?

Yasak Kent

Kamusal yaşamda yer almak sadece oy hakkını kullanarak kolektif hükümranlığa katılmak anlamına gelmez, eğitim hakkı, iş hakkı ve yasayla korunma hakkı istemek anlamına da gelir.

Kadın Vatandaş mı, Erkek Vatandaşın Karısı ve Kızı mı?

Siyasal haklar vatandaşlara devletin önceliklerini etkileme ve kamu görevi alma yetkisi verir. Genel oy hakkı ulusal (ya da federal), yerel ya da belirli kurumlarla sınırlı olabilir. Bu tür hiyerarşiler var olduğuna göre, kadınlar, ancak kademe kademe tam vatandaşlığa doğru yol alabilirlerdi. On sekizinci yüzyılın sonunda hiçbir kadın siyasal eşitliğe sahip değildi. I. Dünya Savaşı'nın sonunda Orta ve Güney Amerika'ya, Yunanistan'a, Avusturya'ya, İtalya'ya, İspanya'ya ya da Quebec'e özgürlük henüz gelmemişti. Kadınlara oy hakkı vermek için Fransa 1946'ya, İsviçre 1971'e kadar bekleyecekti. İsviçre'de savaş yüz yıldan fazla sürdü ve seksen iki referandum gerektirdi.

Fransız Devrimi kadınları birey olarak kabul etti ve kadınların siyasal hakkı sorununu gündeme getirdi. Tarihsel olarak, iktidarda-

ki erkeklerin kadınlara yönelik davranışı ümit kırıcı oldu; yine de erkek iktidar tekelinde açılan gediğin neden olduğu şok, on dokuzuncu yüzyıl boyunca gericiliği –özellikle gerici hukuksal söylemi– ateşlemeye devam edecekti. Kadınlar, Medeni Kanun'la hukuksal statü kazandılar; fakat, erkeğin özel siyaset alanı olarak görülen yere zorla girmeye çalışan kadın devrimci imgesinin uyandırdığı korkuların bedelini ödediler. Kadınlar, aşağı sınıflarla birlikte siyasal yaşamdan dışlandılar: Yeni burjuva düzenin ayağına dolanmaktaydılar. Tıbbi ve dini konularda yazı yazanlar, kadınların güç kazanmaları durumunda kontrol edilemez olacaklarına dair korkuları beslediler ve bu korkular, hukuk teorisyenlerince de tekrarlandı. Kadınlar neden siyasetten dışlandılar? Bu sorunun yanıtı karmaşıktır ve cinsiyetler arası ilişkilerin en köklü yanlarına dokunur. Erkek yazarlar kadınları kırılgan ve çaresiz resmederek onlara yönelik korumacı bir tutum benimseyebiliyor, aynı zamanda irrasyonel bir biçimde onlardan korkabiliyorlardı. Laikleşen ülkelerde, kiliseyle yakın temas halinde çalışan ruhani kadınların muhafazakâr oy vermeyi teşvik ettikleri iddia edilmekteydi. Kadınlar siyasetin dışında tutulmakta, fakat aynı zamanda anne (Müz ve Madonna) olarak yüceltilmekteydi ve dışlanmaları rasyonel gerekçelerle haklı gösterilmeye çalışılırken, bu, yeni kamusal düzen bağlamında görülmelidir.

Feodal Avrupa'da kadınlar soyluluk katmanında temsil edilmekteydiler; fakat bu siyasal bir hak değil, bir mülkiyet hakkıydı. On sekizinci yüzyılda feminist talepler, hali vakti yerinde, iyi eğitim görmüş, aktif, cesur, avangard bir grup kadından geldi. Kadın işçiler, ücretli emeği başka bir sömürü biçimi olarak görmekteydiler ve yeni doğan sosyalizm, öncelikle sosyal devrim ve evrensel oy hakkı için savaşmaktaydı. Kadınlar yasaların hazırlanmasına katılmadıkları için, yasaları yapanları gösterilerle, dilekçelerle ve gazete makaleleriyle ikna etmeye çalışabilirlerdi. Kendilerini siyasal ve dinsel tartışma gereğince tanımlayanlar arasında müttefik aradılar. Fransa'da özgür düşünürler, Masonlar ve cumhuriyetçilerle güç birliği yaptılar. Almanya'da sözde özgür kiliseler öncü bir rol oynadı. Genel olarak laik demokratlar, cumhuriyetçiler ve sol liberaller taleplerini desteklemekteydi.

Fransız kadınlar, ilk kez 1848'de erkeklere evrensel oy hakkı tanındığında taleplerini duyurdular. Fakat bu talepler dikkate alınmadı ve Pierre Leroux, belediye seçimlerinde kadınlara oy hakkı verilmesini isteyince, susturuldu.[1] Sonunda 1879'da Üçüncü Cumhuriyet kurulduğunda, kadınların talepleri, rejimin köklü değişimlere izin vermeyecek kadar kırılgan olduğu gerekçesiyle reddedildi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde kadınlar, kendilerinden başka hiç kimseye bel bağlamamayı öğrenmişlerdi. İdeolojik olarak kabaca iki gruba bö-

lündüler: Tam eşitlik isteyen radikaller ve cinsiyetlerin "birbirini tamamlayıcılığı" adına, erkeklere hiçbir koşul dayatılmamasına rağmen, kadınların ilk önce kamu görevi almaya hazırlanmaları gerektiğini savunan ılımlılar. Genel oy hakkı savunuculuğu hiçbir zaman popüler olmadı ve Hubertine Auclert, gerçek hiçbir başarı elde edemedi. Seçmen listelerine kadınların adını yazma girişimleri fazla sempatiyle karşılanmadı. Yasama organı tarafından terslenen kadınlar, mahkemelere yöneldiler ve nötr eril terimlerle ifade edilen medeni kanunların tüm vatandaşları kapsayacak şekilde genişletilmesini önerdiler; ancak zamanlarını boşa harcıyorlardı.[2] Yine de yargıçlar, aldığı mahkûmiyetle sahip olmadığı siyasal haklardan yoksun kaldığını iddia etmeyen bir kadın "pezevenk"i[3] ya da bir gazete satıcısını mahkûm ederken vicdan azabı çekmiyorlardı.[4] Ünlü bir hukuk profesörü, "hükümsüz" ve "var olmayan" yasalar arasında ayrım yapmayı amaçlayan hukuksal bir formül uygulayarak bu sorunu çözmeye çalıştı; bu şekilde, eşitsizliğin tartışılabilir olduğu durumları, eşitsizliğin pervasızca olduğu durumlardan ayırt etmekteydi: Bir kadın, "var olmayan bir vatandaş"tı, "bir vatandaşın cevherine . . . bir aday [varlık] cinsiyetine bile sahip değil, göreneklerimizde tartışmaya açık olmayan bir olgu".[5] Yine de 1914 yılı vaatlerle dolu gibi görünüyordu. Feminist hareket taktik olarak yeniden gruplaşmış, üç yüz kadar milletvekilinin desteğini kazanmıştı. Fakat yasa yapıcıların kafasında başka şeyler vardı. Fransız kadınlar ancak II. Dünya Savaşı'ndan sonra oy hakkına sahip oldular ve sonuçta yasama organının görüşüne başvurulmadı.

Katolik miraslarıyla tüm Latin ülkelerin, kadınların siyasal haklarını kabul etmeye özellikle dirençli oldukları anlaşıldı. Protestan ve özellikle de Quaker esinli reformist, ahlakçı liberalizmin etkili olduğu ülkelerde ise, aksine, kadınlar çok daha erken yerel siyasal güç kazandılar. İngiltere bu konuda örnekti ve eski sömürgeleri daha iyi örnekler sunarlar. 1832 tarihli İngiliz Reform Yasası, genel oycu ajitasyonun başlangıç işaretiydi. Yeni seçmen kategorileri yaratmak için yasalarda "erkek" yerine "kişi" terimi kullanıldı. 1835'te belediye meclisi üyelerinin seçimiyle ilgili bir yasa "erkekler"in adını anmakta ve böylece, kadınları bazı yerel beratlara göre sahip oldukları haklardan yoksun bırakmaktaydı. 1851'de John Stuart Mill *Westminster Review*'da, 1850'de Birleşik Devletler'de Worcester Konferansı'ndaki tartışmalar hakkında bilgi verdi. Aynı yıl, Sheffield Women's Association, kadınların oy hakkıyla ilgili ilk dilekçeyi lordlar kamarasına sundu. Parlamento, 1873'e kadar, özellikle John Stuart Mill'in etkili *Subjection of Women*'ının 1869'da yayımlanmasından sonra, bu sorunla çalkalandı. Mill, feministlerin sözcüsü duru-

muna geldiği avam kamarasına seçildi ve teklifi reddedilince çalkantı arttı. Yerel düzeyde, vergi ödeyen kadınlar sağlık, sosyal yardım, eğitim ve kilise işlerinde erkeklerle aynı işlevlere sahiptiler. Kadınlara resmi belgeleri hazırlama yetkisi verildi ve özellikle Londra hastane komisyonunda sorumlu görevlerde bulundular. Yine de parlamento, kadınlara ulusal düzeyde oy hakkı vermeye sürekli karşı durdu. Dahası, oy hakkı, kasabalarda ve illerdeki erkek aile reislerini ve kiracıları kapsayacak şekilde genişletilince, kadınlar, cahil tarım işçilerinden seçmen çıkaran bir yasayla kendilerine hakaret edildiğini düşündüler. Bu arada, İngiliz kadınlar önemli haklar kazanmaya devam ettiler: Belediye seçimlerinde genel oy hakkı (1869; İskoçya'da 1882), okul kurullarında ve veli kurularında oy verme ve bu kurullara seçilme hakkı, il meclisleri için oy verme hakkı ve 1907'de bu meclislere seçilme hakkı. Ulusal düzeyde oy hakkından sürekli mahrum bırakılmaya öfkelenen feministler, özellikle orta sınıf feministler, şiddet taktiklerine yöneldiler. 1903'te Emmeline Pankhurst, Women's Social and Political Union'ı (Kadınların Sosyal ve Siyasal Birliği) kurdu. Ne var ki, 1906'da İşçi Partisi kurulduğunda, ilk amaçları, diğer yerlerdeki sosyalist partilerinki gibi, sosyaldi.

Muhafazakârlar parlamentoya geri döndüler ve kadınların oy hakkı için mücadele eden kadınlara yönelik baskıyı artırdılar (Kara Cuma, 1911). 1914'e kadar militan kadınlar defalarca hapse atıldı (kedi-fare oyunu). 1913'te genel oy hakkıyla ilgili bir yasa önerisi, ellinci kez reddedildi; fakat bu son olacaktı. 1900'de Avustralya konfederasyonu olan topraklarda, belediye seçimlerinde genel oy hakkı 1867'de tanındı. 1895'te Avustralyalı kadınlar çok sayıda yerel parlamentoda oy kullandılar ve 1902'de federal düzeyde oy verme ve kamu görevi alma hakkını elde ettiler. Aynı ayrıcalıklar, Yeni Zelanda'da 1886'da ve 1893'te toprak sahiplerine verildi. Kanada'da kadınlar hayırseverlikte oldukça aktiftiler, fakat genel oy hakkı savunuculuğu fazla ilerleme kaydetmedi. Belediye ve okul kurulları seçimlerinde oy kullandılar ve bazı kısıtlamalarla da olsa, bu kurullarda görev de alabildiler.

Avrupalı ve özellikle İngiliz feministlerin gelişmeleri yakından izlediği Birleşik Devletler'de farklı stratejilere ihtiyaç vardı. Batı'da öncü ruh, kadınlardan yana olma eğilimindeydi. 1850 civarında reform zihniyetli bir feminizm, Amerikan kurumlarını eşitlikçi ve işbirlikçi bir temelde yeniden inşa etmeye koyuldu. Orta sınıf kulüpleri, cinsiyet ayrımına son vermeksizin kadınların siyasal haklarını desteklemişlerdi. Birlik'in ilk günlerinden itibaren kadınlar oy hakkı talebinde bulunmaktaydılar, fakat 1808'de, her eyalet kendi oy verme koşullarını belirleme hakkını saklı tutmasına rağmen, oy

hakkını erkeklerle sınırlayan bir yasa kabul edildi. Genel oy hakkı hareketi, New York'ta ortaya çıktı. 1833'te feministler davalarını siyahların davalarıyla birleştirdiler; fakat Amerikalı kadınlar delegasyonu, cinsiyeti nedeniyle kölelik karşıtı Londra Konferansı'na kabul edilmedi. Kadınlar daha sonra çabalarını basını etkilemeye yönelttiler. İlk Uluslararası Kadın Kongresi, 1850'de Worcester'ta (Massachusetts) toplandı. İç Savaş'ın sonunda, kölelerin hakları uğruna savaşan kadınlar, kadınları dışlama devam ederken özgürleşen kölelere siyasal hak tanımanın adaletsizliğini derinden hissettiler. Yerel konseylerde çalışma hakkına ya da sosyal yardım, eğitim ve içki ruhsatı verme alanlarında sınırlı yetkilere razı olmak istemiyorlardı. 1870'ten itibaren kadınlar, yerel toplantılara ve Kongre'ye düzenli olarak müdahale ettiler. Henry James'in tutkulu romanı *The Bostonians*, feminist kararlılığa karşı ortaya çıkan erkek tepkilerinin harika bir tablosunu çizer.

Halk çoğunluğu lehte olmasına rağmen, eyalet yasama organları, anayasayı değiştirme girişimlerini yenilgiye uğrattılar. Kadınların alkolizme saldırılarına öfkelenen taverna sahipleri ve içki üreticileri, anti-feminist kitleleri harekete geçirdiler. Yeşilay derneklerinin yürüttüğü gerçek sosyal haçlı seferleri, Avrupa'da büyük bir etki yarattı. Bir süre kadınların yasama organındaki müttefiklerinin çoğu, Amerika'ya çok önce gelmiş grupların temsilcileriydi. Bu eğilim, Wyoming'de, eyaletlik için gerekli oyları almak için düşünülen bir tavizle tersine döndü. 1869'dan itibaren Wyoming, Avrupalı gazete okurları için bir model, bir laboratuvar ve bir merak nesnesi haline geldi. I. Dünya Savaşı arifesine gelindiğinde kadınlar birçok eyalette, özellikle Batı'da siyasal haklarını elde etmişti. Hemen hemen her yerde oy kullanma ve tüm yönetim kademelerinde resmi görev alma hakkına sahiptiler. Belediye düzeyinde, pek çok insancıl yasanın hazırlanmasında aktif bir rol oynadılar. 1889'da sadece on iki eyalet, okul seçimlerinde oy verme hakkını kadınlardan hâlâ esirgemekteydi. Bir kadının devlet başkanı seçilmesini önleyen hiçbir yasa yoktu ve 1884'te "bisiklete binen, elinde bir çanta ve enfiye kutusu taşıyan, kırk yaşında, alımlı bir dul avukat . . . gümüş saçlı ve altın gözlüklü" bir kadın dinamik bir seçim kampanyası yürütünce Fransız yorumcular neşeye boğuldular. Fakat yorumlar, Fransız erkeklerin zihin yapısını açığa vurur: Alay etmekteydiler; fakat erilleşmiş ucubelerin değil, gerekli tüm kadınlık niteliklerine sahip kadınların bu rollerle ortaya çıkışı karşısında belirsiz bir kaygı da duymaktaydılar. Söz konusu hanımefendi "ABC'yi öğrenmeden önce dikiş dikmeyi, örgü örmeyi, ütü yapmayı, ekmek pişirmeyi ve saçlarını taramayı öğrenmemiş miydi?"[6] Kadınların yasama komiteleri ve

diğer resmi organlar önünde şikâyetlerini ifade etmeye davet edildikleri 1890 civarında üçüncü bir dönem başladı. Elizabeth Cady Stanton (yetmiş beş yılının çoğunu mücadeleyle geçiren) gibi ünlü hatipler, bu ortamlarda öne çıktılar. Nihayet 1919'da Anayasa'ya On Dokuzuncu Ek, kadınların oy hakkını kutsadı.

Kuzey Avrupa'da İzlandalı kadınlar, ülke 1872'de bağımsızlığını kazandıktan sonra adayı feminizmin bir vitrini haline getirdiler. 1882'de belediye seçimlerinde oy kullanma ve 1902'de resmi görev alma hakkı verilen kırk yaş üzeri kadınlar 1915'te, tüm kadınlar 1920'de tüm hakları elde ettiler. İsveç'te kadınlar belediye yönetimine katılma hakkını on dokuzuncu yüzyılın ortasında elde ettiler. 1909'da resmi görev alma hakkını ve 1924'te siyasal alanda tüm hakları kazandılar. Kırsal nüfusun bariz bir biçimde aydınlanmış olduğu Danimarka'da kadınlar, 1883'ten itibaren belediye seçimlerinde ve 1915'ten sonra parlamento seçimlerinde oy kullandılar. Norveç, siyasal eşitliği sağlayan ilk Avrupa ülkesiydi. Burada hareket 1830'da başladı. Evrensel oy hakkı 1910'da tanındı ve kadınlar tam siyasal haklara sahip oldular. 1912'de Kraliyet Konseyi, kilise kurulları, diplomatik görevler ve erkeklere özgü belli memuriyetler hariç, herhangi bir devlet organına seçilme hakkını kazındılar. On sekizinci yüzyılın ortasında Rusya'nın ilhak ettiği Finlandiya'da kadınlar, çarlara karşı savaştılar. 1906'da Fin Diyeti, her iki cinsin genel oyuyla seçildi. Kuşkusuz Diyet'in yetkileri sınırlıydı, fakat 1910'da on dokuz kadın seçildi.

Latin ve Germanik ülkelerde kadınların fetihleri, gördüğümüz gibi cılızdı ve Roma hukuku izini bırakmıştı. Hiçbir şekilde sıra dışı olmayan Fransız örneğini alırsak, kadınların 1880'de Kamusal Öğretim Üst Konseyi üyelerinin seçiminde oy kullanabildiklerini ve 1886'da Temel Eğitim Şube Konseyleri, 1898'de Mütekabiliyet Üst Konseyi, 1903'te Çalışma Üst Konseyi, 1905'te Toplumsal Yardım Komisyonları, 1905'te Konservatuvar Üst Konseyi, İş Danışma Kurulları (1907'de oy verme, 1908'de görev alma) ve 1908'de Sanat ve İmalat Komiteleri için oy kullanabildiklerini ve buralarda görev alabildiklerini fark ederiz. Bununla birlikte ancak 1898'den sonra kadın tüccarlara ticaret kurulları için oy kullanma –görev alma değil– izni verildi.

Dahası, genel olarak Kıta Avrupa'sında ve özellikle de Roma egemenliği altında bulunmuş ülkelerde kadınlar, "erkek memuriyetleri" denilen alanlarda daha ileri bir kısıtlamaya maruz kaldılar. Bu memuriyetler, bir kişiyi kamusal yaşama değilse de, en azından ev içi alanın dışında bir yaşama sokabilen faaliyetlerdi. Fransız kadınlara 1792'te tanıklık yapma (örneğin belge imzalama) izni verildi; fakat

bu hak, 1803'te geri alındı. Ne var ki, yüzsüzce bir çelişkiyle, kadınların tanık olarak mahkemelere çağrılmasına devam edildi. Benzer biçimde, bir kişi, bir doğum belgesi yerine, bir yargıcın karar verdiği ve her cinsten yedi tanığın doğruladığı yeminli bir ifade gösterebilirdi. On yıllık bir mücadeleden sonra kadınlar sonunda 1897'de tanıklık yapma hakkını geri aldılar. Benzer değişiklikler 1887'de İtalya'da, 1897'de Cenevre'de ve 1900'de Almanya'da da gerçekleşti. Avusturya denizlerde, İspanya salgın hastalık dönemlerinde hazırlanan vasiyetnameler için kadınları tanık olarak kabul etti.

Bazı Amerikan eyaletleri hariç, kadınların ceza davaları jürilerinde görev almaları uzun bir süre engellendi. Kadınlar vasi ya da kayyum olarak da tayin edilemezlerdi. Fransa'da kadınlara 1907'de kendi doğal çocuklarına vasi olma hakkı verildi; o sırada doğa tarafından bu göreve seçildikleri ifade edilmekteydi: Yasal hakları olmayan bir kadın, bir piçe yetecek kadar iyiydi. 1917'de geçici bir yasa, kadınların yasal olmayan bir anlamda vasi olmalarına izin verdi. Kadınların vasiliği üzerindeki kısıtlama Almanya'da 1900'de, Belçika'da 1909'da, Hollanda ve İsviçre'de 1901'de kaldırıldı. Bu yasak, kadınların aile meclislerine katılma yasağını birlikte getirmişti.

Eğitimde ve Çalışmada Eşitsizlik

Sorunu çalışma ya da eğitim hakkı bakımından ortaya koymak, tarihsel bir hata olurdu. Yine de genç kadınlar için eğitim hakkı, her yerde temel feminist talepti. Fransız devrimciler, eşitlikçi programlarını uygulayamamıştı. 28 Haziran 1836 tarihli tavsiye niteliğinde bir yasa, belediyelerin kız okulları kurmasını önerdi. Fakat pek çok belediye başkanı, öğretmenlere maaş ödemek zorunda olmadıkları için geleneksel kilise okullarını tercih etti. Ancak 15 Mart 1850'de çıkarılan ve 10 Nisan 1867 tarihli Duruy Yasası'yla güçlendirilen Falloux Yasası'ndan sonra, 500'den fazla sakini bulunan her komün için bir kız ilkokulu zorunlu oldu. 1863'te ortaöğretim için bir çaba gösterildi. 8 Ağustos 1879 tarihli yasa kadınlar için altmış yedi normal okul yarattı ve 21 Aralık 1881 tarihli Camille Sée Yasası'yla kadınlar için lise ve hazırlık okulları kuruldu; bunu 1883'te Sèvres'in Ecole Normale'i izledi. Fransız hukuku ancak 1925'ten sonra kız ve erkek çocuklar için özdeş öğretim ilkesini kabul etti.

Latin Avrupa'da kadınların eğitimi de, kilise ile devlet arasındaki mücadelede bir sorundu. Almanya ve İngiltere'de kamu ilkokullarının çok az alıcısı vardı ve orta ve karma ilkokullar oldukça erken açılmasına rağmen, kolej eğitimi, Birleşik Devletler'deki gibi, özünde özeldi. Rusya, burjuvazinin eğitimine yoğunlaştı. Üniversiteler si-

yasal nedenlerle burjuvazinin kızlarına kapatılınca, genç Ruslar, Zürih Üniversitesi'nde Avrupa'nın her tarafından gelen kadınlarla birleştiler. Çok az aile kızlarını, cahilliklerini azaltarak emek pazarındaki rekabet güçlerini artırmaya ihtiyaç duymaktaydı. Bazı ileri çevreler, kadınların rekabetçi sınavlara ve üniversitelere girmelerine olanak tanımaktan duyulan kaygıyı ifade etmekteydiler.

İş yasalarına gelince, on dokuzuncu yüzyıl liberalizminin altın kurallarından birinin işçi-işveren ilişkilerine karışmamak olduğunu unutmamalıyız. Ne var ki, yüzyılın son otuz yılında Avrupa refah devletini keşfetti ve kadınları ve çocukları sanayinin sömürüsüne karşı koruyan yasalar uğruna kampanyalar yürütüldü. Bazı feministler, eşitlik adına, ayrımcı diye bu tür önlemlere meydan okudular; kadınların geleneksel yasal yetkisizliklerinin devam etmesinden ve istihdam olanaklarının sınırlanmasından yanaydılar. Bazı işçiler kadınları emek pazarında potansiyel rakip olarak görmekteydiler. Bu konuda erkekler, elbette, kadınları evde tutma arzularını da açığa vurmaktaydılar; fakat aynı zamanda, düşük ücret ödeyerek kadın işçileri sömüren ve erkek işçilerin pazarlık gücünü kırmak için yedekte bekleyen kadınlar tehdidini kullanan işverenlerle de savaşıyorlardı. Ciddi hukuk kitapları, kadınların erkeklerden daha az yiyeceğe gereksinim duyduklarının ve dışarı işi yapmaya yetenekli olmadıklarının neredeyse matematiksel kanıtlarını vermekteydiler; yazarları, kadın işinin gerçekliklerinin tamamen farkında olmalarına rağmen. Koruyucu yasaları savunanlardan bazıları, adaletten çok insani hayırseverlik duygusuyla hareket etmekteydi. İşçi hareketinin daha sonraki bir aşamasında (Fransa'da *solidarisme* [dayanışmacılık] denilen hareket yönetiminde) aynı korumalar, erkekleri de kapsayacak şekilde genişletilecekti.[7] İş konusunda kadınları korumaya yönelik yasalar önemli olmalarına rağmen, işyerinde gerçek eşitlikle aynı şey değildi. Yeni yasalar, bizzat mahiyetleri gereği sınırlıydı; sadece "tehlikeli sınıflar"ın bulunduğu fabrikayla ilgiliydiler. Çok daha büyük bir grup olan köylüler, evdeki, atölyedeki, büyük perakende dükkânlarındaki ve ev hizmetçiliğindeki emek gibi yok sayılmaktaydı.

Fransa'da 3 Haziran 1874 tarihli yasa, kadınların ve çocukların yeraltında çalışmalarını yasakladı. İş yasalarına cinsiyet ayrımını sokan ilk yasa, 2 Kasım 1892 tarihli yasaydı: Bu yasa, on sekiz yaşından küçük çocuklar ve tüm kadın sanayi işçileri için geçerliydi. Yasa, ilke olarak, kadınları ve çocukları sağlıksız ya da tehlikeli ortamlardan koruyacaktı. Matbaalarda çalışanların müstehcen metinleri ya da çizimleri görmelerine izin verilmeyecekti. Yasanın amacı, işgününü her cins için farklı düzenlemekti. Böylece ailenin çıkarına kadınlara bir "avantaj" sağlanacaktı; kadınları kalifiye emekçi olarak çalışmaktan

yoksun bırakan bir avantaj. Gece çalışmalarına izin verilmemekteydi ve 26 Eylül 1906 tarihli Uluslararası Berne Sözleşmesi'nin kararlarını onaylayan 15 Temmuz 1908 tarihli ve 22 Aralık 1911 tarihli yasa gibi, daha sonraki yasalar bu ilkeyi daha da ayrıntılandırdı.

La Fronde gazetesi, her iki cins için aynı olacak yeni bir koruyucu yasa için bir kampanya başlatınca, kadın işçiler kampanyayı desteklemediler ve mevcut yasaların daha iyi uygulanmasını istediler. Doğrusu, bu alanda iyi bir yasa hazırlamanın önünde ciddi engeller vardı. Yasalar, genellikle moda sanayiinde yaygın olan gece ve mesai işiyle ilgili istisnalara izin vermekteydi. 1911 tarihli yasa, kadınların gece saat ondan sonra çalışmalarını teorik olarak yasaklamaktaydı. Fakat uygulama, özellikle 1902'den önce çok az denetlenen Bon-Pasteur gibi hayrat atölyelerinde, dillere destan ölçüde gevşekti. Kadın ve erkek müfettiş grupları kuruldu; fakat gerekeni yapamayacak kadar azdılar. Dahası, işsiz kalmaktan korkan kadın işçiler ihlalleri açıklamayacaklarına dair patronlarına söz veriyorlardı ve normal işgünü bittikten sonra evde yapılan iş, fabrika denetleme işini göstermelik hale getirmekteydi. 1892'de kadın iş müfettişlerinin, sadece kadın çalıştıran ve motorlu makine barındırmayan işyerlerini ziyaret etmelerine izin verildi (1908'de alanları genişletilmesine rağmen). 2 Kasım 1892 tarihli yasa, daha fazla, öğrencilere verilen tatillere denk hafta sonu ve bayram tatili öngörmekteydi. Pazar tatilini zorunlu hale getiren 13 Temmuz 1906 tarihli yasa, ayrımcı olmayan ilk iş yasasıydı; fakat sayısız istisnaya olanak verilmekteydi. İşgününe gelince, 1848'de kabul edilen bir yönetmelik teorik olarak tüm yetişkin işçileri kapsamaktaydı: Günlük çalışma süresi başlangıçta Paris'te on, taşrada on bir saat olarak saptandı; fakat daha sonra, günlük bir saat dinlenmeyle tüm işçiler için on iki saate çıkarıldı. Fakat günün düzeni kesintiye uğramakta ve sonuç olarak kadınların ücretleri azalmaktaydı; çünkü ücret genellikle parça başınaydı. Fabrika işçisi kadınların yerine, genellikle, yasayla korunmayan ve çalışmaları kocaları tarafından onaylanan evde çalışan kadınlar alınmaktaydı. Aynı şekilde 30 Mart 1900 tarihli yasa, çalışma zamanını "dinlenme dönemleri" evde yemek yapmak için kullanılabilecek şekilde yapılandırarak kadınların ailelerine bağımlılığını güçlendirdi. 29 Aralık 1900 tarihli bir yasa, işverenlerin kadın çalışanlarına sandalye sağlamalarını emrettiği için, "sandalye yasası" olarak anılmaktaydı.

Sadece kadınlar için geçerli diğer önlemler arasında annelikle ilgili olanlar özel anılmaya layıktırlar. Fransa dört haftalık doğum izni –15 Mart 1890'da Berlin'de toplanan Uluslararası Konferans'ın önerdiği bir adım– vermede diğer Avrupa ülkelerini epeyce geriden takip etti ve yeni doğanlar ile çalışan anneler, zor koşullar altında ya-

şamaktaydılar. 1886'da feministler bir kampanya başlattılar. 27 Kasım 1909 tarihli yasa, Fransız bir kadının doğumdan önce ya da sonra sekiz haftalık ücretsiz izin almakla iş sözleşmesini ihlal etmediğini nihayet kabul etti. 1910 ve 1911'de devlet öğretmenlere, cephane işçilerine ve posta çalışanlarına ücretli doğum izni verdi. 27 Mart 1913'te bir temyiz mahkemesi, bu tür izinlerin evli olmayan annelere de verilmesine karar verdi. Fakat mahkeme, bir çalışanın gebeliğinin işletmenin ününe zarar verme tehlikesi göstermesi durumunda işverenin sözleşmeyi iptal etme hakkının saklı olduğunu da açıklamaktaydı. 17 Haziran ve 30 Temmuz 1913 tarihli yasalar gebe annelere doğumdan önce çalışmama izni vermekte ve doğumdan sonra, evde de olsa, dört hafta çalışmamalarını istemekteydi. Ancak 30 Temmuz 1915'ten sonra yeni doğum yapan annelere günlük bir ödenek verilmekteydi. Düşük yapma durumunda bu ödenek iptal edilmekteydi ve her durumda, cari ücretten daha azdı.

Yasama organı kadınları işyerlerinden dışlamaktan çok, kadın işçileri çalışma koşullarının çok az denetlendiği gettolar olarak betimlenebilecek yerlere yönlendirecek şekilde işgününü yapılandırmanın bir bahanesi olarak ailenin korunmasına başvurmaktaydı. Bu önlemler işsizlik yaratmakta ve işe almada ayrımcılığı teşvik etmekteydi. Özellikle evli olmayan kadınları cezalandırmaktaydı; zira kadınların kazançlarının sadece aile gelirine bir katkı olduğu gerekçesiyle düşük ücretleri haklı gösterme bahanesi onlar için hiçbir anlam ifade etmiyordu. Tüm eksikliklerine rağmen bu ilk koruyucu yasalar, devletin özel sözleşme meselelerine müdahale hakkı olmadığı ilkesinden ayrıldığı için anlamlıydı.

Serbest mesleklerde kadınlar şu ya da bu alanda statülerinin tanınması için mücadele etmek, erkek direnişinin üstesinden gelmek için mahkemelere ve yasama organlarına başvurmak zorunda kaldılar. İki örnek yeterli olacaktır. 1908'de, Paris sosyal yardım yetkililerinin kadınların devlet hastanesinde sürekli kalmayı gerektirmeyen işler için sınavlara girmesine izin verme kararının iptalini isteyen tıp öğrencilerinin açtığı bir davayı mahkemeler reddetti.[8] Hukuk alanındaki mesleklere gelince, kadınların bu mesleklere girişi sorunu, Avrupa'nın her tarafında hatırı sayılır bir tartışma konusuydu. Bu vesileyle, "doğanın dayattığı *pudicitia*"dan[9] basiret yoksunluğuna ve iflah olmaz çenebazlığa kadar, kadınların aleyhine bilinen tüm savlar harekete geçirildi. Akla gelebilecek her türlü iddia ortaya atıldı: Kadınlar fiziksel dayanıklılıktan yoksundur; Latince savunma yapmakta güçlük çekerler (kadınların baroya kabul edildiği Amerika'da pek önemli olmayan bir sorun); kadınlar doğaları gereği cilveli oldukları için, yargıçlar kadın dalaverelerine karşı savunmasız kalabilirler. Bu ne-

denle, Fransa'nın 1 Aralık 1900'de kadınları baroya kabul etmiş olması şaşırtıcı gelir.[10] Dünyanın her tarafından sayısız emsal gösterilmekteydi: Rusya, Japonya, Romanya, İsviçre, Finlandiya, Norveç, Yeni Zelanda ve ilk kadın avukatın 1869'da Iowa'da işe başladığı ve 1879'da kadınların federal mahkemelerde savunma görevi yapmasına izin verilen Birleşik Devletler. Birleşik Devletler'in birçok eyaletinde kadınlar sulh yargıcı olarak çalışmakta ve birçok yerde mahkeme kâtipliği yapmaktaydılar.

Kadınlar ve Ceza Yasaları

Birçok alanda kadınların ehliyetliliğiyle ilgili kuşkular dillendirilmesine rağmen, suç işleme ve mahkemelerde bunun hesabını verme konusunda ehliyetsiz sayılmamaktaydılar. Bununla birlikte İngiltere'de, kadınların hukuksal kişilik kazandıkları 1870'e kadar karılarının suçlarından kocaları sorumluydu. İşledikleri suçlardan yasal olarak sorumlu tutulamayacak kadar kırılgan oldukları konusunda çok az kişi Michelet'yle hemfikir olmasına rağmen, kadınlar örfi hukukun bazı hükümlerinden muaf tutulmaktaydılar. Kadınlar bir şeyden ötürü nadiren ölüm cezasına çarptırılmakta ve gebe kadınlar, doğuruncaya kadar hapishaneye gönderilmemekteydi. Fransa'da 1791 tarihli Ceza Yasası, demir tasmanın yerine yurttaşlık haklarından mahrumiyeti, pranga yerine hapis cezasını geçirdi. Hatta eski yasalara göre kadın mahkûmlar, ıslahevlerinden bile uzak tutulmaktaydılar. 19 Temmuz 1907 tarihli yasa, 27 Mayıs 1885 tarihli yasayı değiştirip, tekrar suç işleyen kadınları bir ceza sömürgesine (Fransız Guyanası ya da Yeni Kaledonya) gönderilmekten muaf tuttu. Genel olarak Fransız kadınlar, çocuklar ve yetmiş yaş üzeri erkeklerle birlikte, bir mahkeme emriyle hapis cezasından muaftılar (15 *germinal*, Yıl IV tarihli yasa). Bu muafiyet kadın tüccarlar ya da sahip olmadıkları veya üzerlerinde herhangi bir ihtiyati haciz olmaksızın temsil ettikleri bir malı satmaktan ya da ipotek etmekten suçlu olanlar için geçerli değildi. Pratikte bu hüküm, kredi almayı ya da herhangi bir senet imzalamayı kadınlar için son derece zorlaştırmaktaydı. Dahası, 17 Nisan 1832 tarihli yasaya ve 22 Temmuz 1867 tarihli daha genel önleme kadar, kadınların kamu fonlarından yararlanmalarına olanak verilmedi ve bu durum, kadınların önemli konumlara ulaşmalarını engelledi.

Şimdi fahişelik sorununa geliyoruz. Mesleğin özgürce icrasına karşı yasalara sahip birçok ülkede evrensel olarak yapılmasına rağmen, özellikle Fransa'da fahişeliğe ikiyüzlüce davranıldı. Konsüllük

zamanından (ve terörden sonra gelişen nispi cinsel davranış özgürlük zamanından) 1946'ya kadar, fahişelik Fransa'da yasadışı değildi. "Hoş görülürdü"; fakat bu, yasayla düzenlendiğini söylemekten tamamen farklı bir şeydi. Erkekler için vazgeçilmez, kamu düzenini sürdürmek ve diğer genç kadınları korumak için gerekli sayılan fahişelik, yine de namuslu kadınların gözlerinden uzak, fakat yönetimin "panoptik" gözetimi altında gizlice yürütülmeliydi. Resmi "genel kadın" statüsü verilen fahişeler, ya kendi başlarına ya da ruhsatlı genelevlerinde çalışmaktaydılar. Hükümet, fahişelerin müşteri bekleyebilecekleri yer gibi konularda yönetmelik çıkarmaktan kaçınmaktaydı. Fahişelik mesleği gizli ve utanç verici kalmak zorundaydı. Bu "Fransız sistemi", her iki cinsin birlikte yaptıkları "sefahat"in sonuçlarına tek başına katlanan dişi cinse bir saldırıdan başka bir şey içermemekteydi. Fahişeliğe karşı kuvvetli kampanyalara tanık olan İngiltere ve Birleşik Devletler'de bile, Fransa'nın kadınları böylesine aşağılayan hassas yönetmeliğine benzer bir şey yoktu. Fransızların bu sosyal sorunu ele alış tarzı, bu yüzden, yasalara harfiyen uyan, ikiyüzlüce ve küçümseyiciydi. Hastaneler, hapishaneler, "nedamet evleri" ve genelevler, polisin, tıp ve din otoritelerinin keyfi yetkisine maruzdular. Hukuk, yasalarla resmen düzenlenseler de "sefahat evleri"yle uğraşmayı uygun görmemesine rağmen, yasal fahişeler, başına buyruk resmi görevlilerin çeşitli tacizlerine maruz kalmaktaydılar.[11]

1876-1884 döneminde, yasadışı fahişeliğin artması, cinsel yolla bulaşan hastalıkları ve kadının cinsel davranışıyla ilgili çoğunlukla fantastik fikirleri ele alan yayınların çoğalmasıyla birlikte, yoksulluğun kurbanları olarak fahişelere yönelik bir merhamet dalgası yarattı ve bir dizi araştırmaya ve sosyal politikanın yeniden düşünülmesine yol açtı. Fahişeliğin kaldırılması lehine birçok sav ileri sürüldü. İngiltere'de ve İsviçre'de (Cenevre ve Neuchâtel) Protestanlar, Fransız sistemine meydan okudular. İngiltere'de 1866, 1867 ve 1869 tarihli Bulaşıcı Hastalık Yasaları, fahişeliğin resmen denetlendiği kentler ve limanlar yaratarak işe biraz düzen getirmişti. Josephine Butler, çeşitli İngiliz hekim ve Quaker'la birlikte, Birleşik Devletler'deki gelişmeleri model alan uluslararası bir protesto başlattı. Hareket ahlakçıydı ve bütün biçimleriyle evlilik dışı cinsel ilişkiyi yasaklatmaya çalışıyordu: 1870 ile 1879 arasında 9.667 dilekçeyi, 2.150.941 kişi imzaladı.[12] Esas olarak Paris'te olmak üzere, feministler ve radikaller ise, aksine, ahlak zabıtalarıyla savaşlarında ve fahişelerin hapsedilmesine karşı protestolarında özgürlük ve insan haklarına başvurdular. Çeşitli dilekçeler, Temsilciler Meclisi tarafından reddedildi. Bloc des Gauches (Birleşik Sol) 1902'de iktidara gelince, sağlık kaygıları kamu düzeniyle ilgili endişeleri sağlamlaştır-

dı ve yasayla düzenlemeye inancı güçlendirdi. 11 Nisan 1908 tarihli yasa, on sekiz yaşından küçük fahişelerin sığınma evlerine konulmasını emretmekteydi.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda "beyaz köle ticareti" sorunu, gazete okurlarının imgelemini ateşledi ve her yerde gazete satışlarını artırdı. İngiltere'de ve Belçika'da ayrıntılı parlamento soruşturmaları yürütüldü. Macar ve Avusturya hükümetleri de sorundan kaygılandılar. Cenevre'de 1881'de kadın ticareti resmen yasaklandı. 1895'te Fransız Senatosu kadınları fahişeliğe zorlayanlara karşı bir yasa tasarısını onayladı, fakat Temsilciler Meclisi sorunu ele alamadı. Sadece Almanya somut adımlar attı. 1897'de kadın tüccarları para ve hapis cezası alabiliyorlardı ve suçluların iadesiyle ilgili anlaşmalar imzalandı. 1899'da birçok Avrupa ülkesinin temsilcisi, sorunu görüşmek üzere bir kongrede buluştular (İspanya ve İtalya katılmadı). Gerçek bir mitin, kadınların cinsel özgürlüğüyle ilgili en öldürücü korkulardan, yabancı düşmanlığından ve ırkçılıktan doğan kaygıların ve basının beslediği bir mitin inşa edilmiş olduğu bu grubun çalışmalarından anlaşıldı. "Beyaz köle ticareti" insanların düşündüğü kadar yaygın değildi ve birçok kadın, Amerika'ya, Avustralya'ya, Doğu'ya ya da Boer Savaşı sırasında Güney Afrika'ya gönderilmeden önce imzaladıkları "sözleşme"lerin mahiyetinin tamamen farkındaydılar. Sadece İsveç, bu ticaretin dışında kalmış gibi görünüyor. Rapor, elbette, sorunun sosyal boyutunu karartma ya da nedenlerini yadsıma niyetinde değildi. 1902'de Paris'te toplanan başka bir kongre, Fransızların benimsediği yasayla düzenleme yaklaşımını mahkûm etmedi. 3 Nisan 1903'te yasama organı, sadece zorla, hileyle ya da tehditle fahişeliğe zorlanan kadınların ticaretini mahkûm eden bir yasayı kabul etti. 4 Mayıs 1910 tarihli uluslararası sözleşme, Fransız hukukunun dilini ödünç aldı; oysa, Fransa'da 7 Şubat 1905'te yürürlüğe giren 8 Mayıs 1904 tarihli uluslararası anlaşma kurbanların iadesini ve yasal savunmayı öngörmekteydi.

Kurbanlaşma kadınları marjinalleştirdi. Yalan yere bir kadına tecavüz edildiğini söylemek, o kadının onuruna bir saldırı ve maddi tazminat nedeni sayılmaktaydı.[13] Fransızcada *attentat aux moeurs* (tam anlamı: ahlaka saldırı) iffetsizlik ya da ahlaksız davranış ifadesidir ve suçun, cürmün kurbanından çok kamusal düzene karşı olduğunu gösterir. 1791 tarihli Fransız Ceza Yasası, sadece iki tür tecavüzü saptamaktaydı: Basit tecavüz (altı yıl pranga cezasını gerektirir) ile kurbanın yaşı, şiddetin kullanılması ve birden çok kişinin karışmasıyla birincisinden ayrılan ağır tecavüz (on iki yıl pranga ce-

zasını gerektirir). Tecavüz ya da fahişelik amacıyla on beş yaşından küçük bir kadının kaçırılması, aynı cezayı gerektirmekteydi. 1810 tarihli Ceza Yasası, tecavüz ile hapis cezasını gerektiren bir suç olan "şiddet eşliğinde iffete saldırılar" arasında ayrım yapmıyordu (madde 330). Kurban on beş yaşından küçükse, verilen ceza bir süre kürek cezasını; hatta suçlu, kurbanın üzerinde yetkili bir konumdaysa ya da bir suç ortaklığı varsa ömür boyu kürek cezasını da kapsayabilirdi (madde 332). Yirmi bir yaşından küçük birini fahişeliğe teşvik eden biri altı aydan iki yıla kadar hapis ve para cezasına çarptırılmakta ve eğer sanık, kurban üzerindeki ebeveyn yetkisini kullanmışsa, süre beş yıla kadar çıkarılabilirdi (madde 332-334). 23 Aralık 1984'e kadar hemen hemen hiç değişmeden kalan 28 Nisan 1832 tarihli yasa, 331. maddeyi değiştirmekteydi: On bir yaşından küçük bir çocuğun "iffetine saldırı" hapis cezasıyla cezalandırılmaktaydı (on üç yıl). Yasalar, her şeyden önce, asla tanımlanmamasına rağmen tecavüz suçuna odaklanmaktaydı. Mahkemelere göre tecavüz, vajinaya penis girişini kapsayan bir erkek şiddetiydi ve yargıçlar, özellikle şiddetin ciddiyetiyle ilgilenmekteydiler; zira bir kadın zora boyun eğdiğini iddia ettiğinde her zaman yalan söylediğinden kuşkulanılırdı.[14] Suçun cezası, bir süre, kurban on beş yaşından küçükse daha uzun süre ağır hapisti.

Kadınları özel olarak ilgilendiren başka bir suç biçimi de, kürtaj ve bebek öldürmekle ilgiliydi. Fransız kadınlar, geç on dokuzuncu yüzyılda özellikle İngiltere, Almanya ve Birleşik Devletler'de –Protestan geleneğe sahip ülkeler– gelişen Yeni-Malthusçu hareket hakkında olumsuz düşünmekteydiler. Bunun bir nedeni, Fransız kadınların ahlakın ve hukukun sınırları dışında işbirliği biçimleri geliştirmiş olmalarıydı. Akrabalar, dostlar ve komşular, onuru tehlikeye düşen bir kadının "onur"unu kurtarmak için ne yapılması ve neredeye gidilmesi gerektiği konusunda şifahi bilgi alışverişinde bulunmaktaydılar. Doğum kontrol yöntemleri de, özellikle birkaç çocuk doğurmuş kadınlar arasında dilden dile dolaşmaktaydı.[15] Yüzyılın dönümünde, birçok hükümetin doğum oranını yüksek tutmakla ilgilendiği bir zamanda, olasılıkla popüler feminizmin bir ifadesi olarak kürtaj sayısı arttı.[16] 1791 tarihli Ceza Yasası, kürtaj yapan bir kişiye yirmi yıllık bir pranga cezası vermekteydi. 1810 tarihli Ceza Yasası'nın 317. maddesi, hem kürtajı yapana, hem operasyona razı olsun ya da olmasın kadına hapis cezası öngörmekteydi. Yasanın yeni doğan çocuğa yönelik cinayet olarak tanımladığı bebek öldürme, ölümle cezalandırılabilmekteydi. Ne var ki, gerçeklikte sıradan

insanlardan oluşan jüriler, genellikle çok ağır sayılan cezalar vermeye gönülsüzdü. Bu nedenle, 21 Kasım 1901 tarihli yasa, bebek öldürmeyi suç olmaktan çıkarıp kabahat sınıfına soktu ve bu, bebek öldürme davalarının *cours d'assises*'de jürilerçe değil, *tribunaux correctionels*'de sulh yargıçlarınca görülmesi demekti. Yasa koyucunun niyeti bu şekilde ölüm cezasından sakınmak için hafifletici nedenlerin ya da beraatlerin sayısını azaltmaktı. Fransa'da bir piçin öldürülmesi ile meşru bir çocuğun öldürülmesi arasında hiçbir ayrım yapılmamaktaydı; oysa Avrupa'nın diğer pek çok modern yasası, bebek öldürmenin arkasındaki neden annenin onurunu kurtarmak olduğunda ceza indirimleri öngörmekteydi. Gerçek şu ki, bu suçtan sanık kadınların büyük çoğunluğu yoksul ve nikâhsız kadınlar, genellikle de hizmetçilerdi.

Aile Tuzağı

Geç on dokuzuncu yüzyılda kadınların sivil-yasal yeterliliği sorunu, sokaktaki ya da fabrikalardaki erkeklerden ya da kadınlardan çok yasa koyucuları, yazarları, oyun yazarlarını ve feministleri meşgul etmekteydi. Bütün Avrupa'da ve Amerika'da kadınlar, kocalarının yasal vesayeti altındaydılar. Nasıl oluyordu da, yasal haklarını tam olarak kullanabilir yaşta bir kadın evlenir evlenmez, sanki bir çocukmuş ya da deliymiş gibi yasal olarak yetersizleşmekteydi? Bireyler arası ilişkileri düzenleyen hukukun bu alanında devletin rolünü haklı gösteren neydi? Kuşkusuz, sosyal düzenin temeli olarak aileye verilen önem rol oynamaktaydı: "Kişi, daha küçük aile anayurdu aracılığıyla daha büyük anayurda bağlanır. İyi babalar, iyi kocalar ve iyi oğullar, iyi vatandaşları meydana getirir."[17] Fransa'da evliliği ve aileyi düzenleyen kuralları ihlal etmek olanaksızdı; zira bu kurallar, yasalara gömülüydü.

Bir hakka sahip olmak ile o hakkı kullanmak birbirinden farklıdır. Kadınların kullanma yeterliliğine sahip olmadıkları haklara sahip olmaları, hukukun önemli bir kurnazlığıydı. Evlilikle ilgili otoritenin mazereti, hukuksal retoriğin en güzel çiçekleri arasında sayılmalıdır. Koca otoritesinin, biliyoruz ki, pratik bir amacı vardır: "Karıkoca toplumu"nu yönetmek, geleneksel rollerini oynamalarında karıyı ve çocukları idare etmek. Geç on sekizinci yüzyıl filozofları, bu otoritenin doğal hukuka uygun olmasını savundular; bununla birlikte, Burlamaqui gibi bazıları, doğal eşitliğe göre ılımlılaştırılması gerektiğini düşündüler. Rousseau ise, aksine, erkeğe bağımlı olmayan kadın düşünemiyordu. Bu alanda devrimin katkısı muğlak-

tı: Kadınlar birey kabul edildikleri ve kocanın tiranlığı kaldırıldığı halde, koca ile karı arasında eşitlik kurulmadı. Sorunun bu Fransız çözümü, karıya verilen rol tüm ataerkil toplumlarda kabaca aynı olduğu için, modern yasalar ortaya çıkıncaya kadar pratikte kaldı. 1804 tarihli yasa Paris bölgesinde yürürlükte olan devrim öncesi göreneksel hukukun büyük bölümünü barındırsa da, hukuksal sistemin karma kökenli olduğu Fransa'da bu özellikle geçerliydi. Karının bağımlı statüsü ve yasal yetersizliği kısmen, on sekizinci yüzyıl hukukçularının düzelttiği şekliyle Roma kaidelerine, kısmen Germanik göreneğe dayanmaktaydı. Evli kadın (tüm kadınlar için model), sadece aile içinde ve aile aracılığıyla vardır. Her yerde hukuk, burjuva kadın bakımından tasarlanmaktaydı. Amacı, bir kadının şahsını ve malını evlilikten sonra da düzenlemekti.

Evliliğin Amaçlarına Boyun Eğme

Kocanın üstünlüğü, "karının kendisini koruyan güce sunduğu bir saygı"dır.[18] Koca, üstünlüğünü kadınların kırılganlığı düşüncesinden almaktaydı. Roma hukukundan alınan *fragilitas* kavramı, doğal zayıflıktan çok, küçükleri korumanın gerekçelerine işaret etmekteydi. Hukukun tutarsızlığı daha da göz kamaştırıcıdır; zira kocanın üstünlüğüyle ilgili hiçbir anlaşılır açıklama yoktu. Kocanın üstünlüğü, varsayıma göre sadece evli kadınların mustarip olduğu fiziksel aşağılık gerekçesiyle haklı gösterilmekteydi. Koca, "hükümran ve aile onurunun mutlak yargıcı sayılmalı"ydı.[19]

Bu yüzden, bir kadının kocasına frengi bulaştırdığının kanıtlanması boşanma gerekçesi sayılmaktaydı; çünkü bu durumda hastalık, zorunlu olarak zinanın ürünüydü. Bir koca ise, aksine, kabahatsiz bir kadına bilerek ve mütemadiyen frengi bulaştırsa bile, kusurlu sayılmamaktaydı. Benzer şekilde, bir kadının evlilikten önce bazı gerçekleri (gebelik ya da fahişe diye fişlenmiş olmak gibi) gizlediğine dair iddialar, aleyhine kullanılabilirdi.

İtaat Etme Görevi. Fransız Medeni Kanunu'nun 213. maddesine göre "Bir koca karısını korumakla, bir karı kocasına itaat etmekle yükümlüdür" ve bir o kadar kötü başkaları da vardır. Geç on dokuzuncu yüzyıl Norveç Medeni Kanunu ya da İtalyan ve Alman Medeni Kanunları gibi bazılarında, üslup daha dolaylıdır. Ne var ki, ister açık olsun ister örtük, her yerde yasaların temelinde aynı düşünce vardır. Medeni Kanun'u hazırlayanlardan birine göre, "bu sözler serttir, fakat Aziz Pavlus'tan alınmıştır ve bu otorite, başka biri

kadar iyidir".[20] Musevi-Hıristiyan gelenekten ülkelerde yaratılış miti, erkeğin ilk önce yaratıldığını ve kadının ilk günahtaki kusurunun ciddi bir hasar yarattığını anlatır. Napoléon, 213. maddenin düğünlerde yüksek sesle okunması gerektiğini söylüyordu; zira kadınların "aşağılıklarını unuttukları" bir yüzyılda, kadınlara "kaderlerinin hâkimi olacak erkeğe borçlu oldukları itaati hatırlatmak" önemliydi.[21] Birinci Konsül'ün anti-feminizmi iyi bilinir. Yine de bu saptamayı, fodul, boynuzlu bir generalin hıncı, saplantısı olarak görmek yanıltıcı olurdu. Aslında ifadesi, erkeklerin inandığı ve neredeyse tüm kadınların kabul ettiği şeyin askeri bir formülasyonudur.

İlke olarak bir kadın, devletin çıkarıyla çatışmadıkça kocasının uyruğunu almaktaydı. 1899'da, ırkın saflığı konusunda endişelerin bulunduğu Fransa'da durum buydu. İngiltere'de, fahişelikle ilgili "suiistimaller"in ardından yasalar da katılaştırıldı. Fransız bir karı, açıkça zorunlu kılan hiçbir yasa olmamasına rağmen, kızlık adını bırakırdı. Boşanmadan sonra koca, karısının kendi adını kullanmasını yasaklayabilirdi: Deyim yerindeyse, adını karısına ödünç vermekteydi. İngilizce konuşan ülkelerde tersi kuraldı. Bazı yerlerde ise, karı ile koca her iki ailenin soyadını da birlikte kullanmaktaydı.

Kocanın, karısının davranışını denetim altında tutmaya yönelik soylu bir görevi vardı. "Evin yargıcı . . . saygı görecek şekilde zor ile otoriteyi birleştir"ebilmelidir.[22] "Bir kocanın ıslah amaçlı eylemleri ve öfke patlamaları" her zaman mahkûm edilmemelidir; çünkü "doğanın ve hukukun kocaya verdiği otoritenin amacı, karının davranışına yol göstermektir".[23] İngiliz kocalar, olasılıkla diğer yerlerdeki kocalardan daha zalim olmasalar da, 1870'e kadar evli kadının mutlak çaresizliğinden kaynaklanan bir dokunulmazlığa sahiptiler. Bacon'ın aktardığına göre, 1840'ta bir yargıç, bir kocaya karısını dövme ve zalimce davranmadığı sürece hapsetme yetkisi vermekteydi.[24] "İngiltere'de Karıya İşkence" başlıklı makale yayımlandıktan ve *English Women's Review*'un yıllarca süren propagandasından sonra, parlamento 1878'de İngiliz kadınlara, saldırı gerekçesiyle ayrılma başvurusunda bulunma izni veren bir yasayı kabul etti. 1893 tarihli bir yönetmelik, bunu, Fransız mahkemelerin *injure grave* ya da İspanyol mahkemelerin *faltas* için yaptıkları gibi İngiliz mahkemelerin de boşanma nedeni olarak yorumladıkları "sürekli zulüm"ü kapsayacak şekilde genişletti.

Bir kocanın, kendisinin yokluğunda ve denetimi dışında karısının "hissettiği etkilerin ve yaptığı sohbetlerin genel ruhu konusunda bilgilendirilmesi" gerekiyordu. Örneğin mektuplaşma, "sözleşmenin ihlali, bir tür ahlaki sadakatsizlik"ti ve bir koca, "bağımsız davranmanın yoluna engeller" koyabilirdi.[25] Bu nedenle karısının gön-

derdiği ya da aldığı mektuplara el koyabilirdi; hatta, postaneye mektupları, yerine ulaştırmak yerine kendisine iade etmesini emredebilirdi. Bir koca karısına gelen ya da karısı tarafından gönderilen mektupları yasal ya da yasadışı yollarla elde ederse, bunları boşanma işlemlerinde kullanabilirdi; fakat karısı onun mektuplarından yararlanamazdı. Bir kadın bir hizmetçiye kocasının mektuplarını postaya vermeme emri veremez ya da kocası ile üçüncü bir kişi arasındaki mektuplaşmadan yararlanamazdı.[26] Bununla birlikte Fransız usul hukukunda bir evrim vardı: Örneğin mahkemeler, bir kadının kadın bir arkadaşına, kocasına vermek amacıyla kendisine mektup yazmasını isteyen –mahkemelerin uygunsuz saydığı bir davranış– bir arkadaşına yazdığı mektupları dikkate almamaktaydılar. Mektuplaşma mahremiyeti, kadın avukatlar, doktorlar, tüccarlar ve memurlar için de sorundu. Bu bakımdan Fransız hukukunun, İngiliz hukukuyla çok az ortak yanı vardı: İngiltere'de 1870'ten sonra ne olursa olsun bir kadının mektuplaşması, yasalar kadını birey olarak kabul ettiği için, mahrem sayılmaktaydı. Birçok Fransız hukukçu, bu tür kuralların otoriteyi zayıflattığını ve aile birliğini tehdit ettiğini düşünüyordu.[27]

Karı ile koca birbirlerine destek ve yardımcı olmalıydılar. Kadın kocaya itaat etmekle yükümlüyken, erkeğin görevi karısının yiyecek, barınma, giyinme ve ilaç gibi zorunlu ihtiyaçlarını karşılamaktı. Bunlara (değişik biçimlerde *Nadelgeld*, *épingles* olarak da bilinen) cep harçlığı da dahildi. Mallar ayrıldıktan sonra bile, karının geliri aile masraflarını karşılamaya giderdi. İngiltere'de, terk edilen karılara sonunda mahkeme kararıyla kendilerine verilecek malların geliriyle geçinme hakkı verildiği 1857'ye kadar bir kadın, kendisine bakmayan kocası aleyhine dava açamıyordu. 1886'dan sonra bir koca, soğuduğu karısına küçük bir haftalık ödeme yapmaya zorlanabiliyordu. 1895'ten sonra boşanma mahkemelerine, "sürekli zulüm" ya da geçimini sağlamama durumunda bu tür nafakalar dayatma yetkisi verildi. Birleşik Devletler'in de benzer yasaları vardı. Fransa'da terk etme, 1924'e kadar cezai yaptırıma tabi değildi.

Bir kadın, ailenin sosyal statüsüne uygun olmak koşuluyla, kocasının tercih ettiği evde yaşamak zorundaydı. Bu, kadının "içeride mutluluktan vazgeçse de, en azından dışarıda onurunu sürdürme"sine olanak vermekti.[28] Bir erkek, karısını eve dönmeye mecbur etmek için zor kullanabilirdi. *Manu militari*, yani "karının kaprislerine, sosyal yapının genel haklarına aykırı yeni bir karıkoca ayrılığı türüne aldırmayacak şekilde" silahlı güce başvurma yetkisi verilen bir mübaşirin eşliğinde evlerine geri getirmek için sayısız mahkeme emri çıkarıldı.[29] Yargıçlar, kocanın isteği üzerine, gerekçeleri incelemeden bir kadının gelirinin haczedilmesine, hatta giysilerine

el konulmasına karar verebilmekteydiler. Kocaya, karısının eve dönmeyi reddetmesi durumunda onu "aç bırakma" izni verilmekteydi. Almanya'da 1900'e kadar zora izin verilmekteydi; o tarihte zorun yerini, evlilik yaşamının yeniden başlaması talebiyle dava açma hakkı aldı. Kocalar, şu ya da bu şekilde karıları istedikleri evlerde ikamet etmeye mecbur etme araçlarına sahiptiler.

Meşru Aileyi Savunma. "Karıkocalık görevi" bir erkeğe, "evliliğin meşru amacı"na aykırı olmadığı sürece, "doğa"nın, göreneğin ve hukukun tayin ettiği sınırlar içinde şiddet kullanma izni vermekteydi.[30] Bu nedenle, bir erkeğin karısını "ciddi saldırı" barındırmayan normal cinsel ilişkiye girmeye zorlaması durumunda, o erkeği tecavüzle, şehvet düşkünlüğüyle ya da edepsizlikle suçlama olanağı yoktu.[31] Yüzyılın sonuna gelindiğinde mahkemeler, erkeklerin karılarına "fahişe gibi" davranmamalarında, onları "doğal olmayan ilişki"yle kirletmemelerinde ısrar ediyorlardı.[32] Bu gerekçelerle, karının isteğine rağmen ve yıllarca prezervatif kullanılması, kabahat sayıldı.[33]

Üremenin meşru olmasını güvenceye almak için, kadın sadakatsizliği sert cezalara çarptırıldı. Hukuk, her durumda evlilik dışı muhabbete kuşkuyla bakmaktaydı: Evli bir erkek ile başka bir erkek arasında tutkulu bir dostluk, dostlar "sağlıksız bir duyarlılık", "bir tür beyin histerisi" sergilemedikçe –ve bu "ciddi bir yaralanma" sayılmaktaydı– salt "manevi bir arkadaşlık" kabul edilmekteydi.[34] Hukuk, sapık erkek cinselliğine açıkça güvenmemekteydi. Fakat bir kadının sadakatsizliği, aileye bir yabancı sokma, aile mülkiyetinin adil bölüşümünü kesintiye uğratma olasılığını gündeme getirmekteydi. Bu yüzden, erkek sadakatsizliğinden çok daha ağır cezalandırılmaktaydı. Sadece evli biri zina davası açabilirdi. Yine de, zina boşanma ya da ayrılma nedeni olduğunda sulh yargıcı ceza davalarında olduğu gibi bir hüküm verebilirdi; bu, Fransız Medeni Kanunu'nda bu türden tek örnektir. Zina, neredeyse her yerde yasal ayrılmanın nedeni kabul edilmekteydi; fakat sadece Latin ülkelerde cürüm sayılmaktaydı. Almanya'da (1900), İngiltere, Birleşik Devletler ve İskandinavya'da eğilim, zinayı cürüm olmaktan çıkarma yönündeydi.

Zina davalarında kanıtın ve suçlu taraf ile suç ortaklarının cezalandırılma tarzı, tarafların cinsiyetine bağlıydı ve koca, karının yoksun olduğu belli haklara sahipti. Örneğin 1884'e kadar Fransa'da bir karının zinası, herhangi bir yolla (çalıntı mektuplar da dahil) kanıtlanabilen basit bir edimdi. Bir koca ise, ancak kabahat belli bir süre devam etmişse zinayla suçlanmaktaydı ve ancak kapatmasını karısıyla aynı çatı altında tutmuşsa cezalandırılması olanaklıydı; bu

durumda suç, kutsal bir yeri ikieşlilikle kirletme anlamında suçtu. Tek kabul edilebilir kanıt, kocayı suçüstü yakalamak ya da bir şekilde karısının eline geçen mektupları göstermekti. Kapatma tutmanın karının şikâyetiyle eşzamanlı olup olmaması gerektiği konusunda anlaşmazlık vardı. Burada "karıkoca meskeni", kesin bir biçimde, bir erkeğin karısıyla paylaştığı ev anlamında yorumlanmaktaydı; koca bir kadını gizli bir yerde tutmuşsa, yasalar böyle bir davranışı "ciddi bir yaralama" saymasına rağmen, cezaya maruz kalmazdı. Bütün Latin ülkelerde kocanın günahı, aleni bir rezalet oluşturmadıkça ya da ağırlaştırıcı bir neden içermedikçe, yasalarca önemsenmemekteydi. İngiltere'de bir erkek, ancak ikieşlilikle, ensestle, "doğaya karşı bir suç"la, kaçırmayla ya da tecavüzle birleşmişse zinayla suçlanabilirdi.

Fransız Ceza Yasası'nın 337. maddesi, zinadan suçlu bulunan kadınlara üç ay ila iki yıl hapis cezası öngörmekteydi. On dokuzuncu yüzyılın büyük bir bölümünde çoğunlukla azami ceza verilmesine rağmen,[35] ortalama ceza 1880'de on beş gün ila dört ay arasında değişmekteydi; 1890'a gelindiğinde on beş güne, 1910'a gelindiğinde ufak bir para cezasına düşmüştü.[36] Ceza Yasası'nın 463. maddesi 1870'te değiştirilinceye kadar, hukuka, ahlaka ve dine karşı bir kabahat olan bir suça hafifletici neden bulmak olanaksız olduğu için, azami üç aylık cezanın indirilemeyeceği savunulmaktaydı. Herhangi bir cürümde olduğu gibi, savcının çok hafif bulduğu mahkûmiyet kararını temyiz etme yetkisi vardı.

Zina yapan bir kocanın 100 ila 2.000 franklık bir para cezasına çarptırılma riski vardı (madde 339). Zina yapan bir kadının suçüstü yakalanan ya da kendi mektuplarından ötürü suçlu bulunan erkek suç ortağının, 100 ila 2.000 franklık para cezasının yanı sıra kadınla aynı hapis cezasına çarptırılma riski vardı (madde 338). Teoride, boynuzlanan koca karısı aleyhine şikâyette bulunmamışsa savcının dava açma yetkisi yoktu; fakat bu tartışmalı bir alandı. Dahası birçok yazar, yazılı kanıt bulunmaması durumunda bir kapatmanın cezalandırılamayacağını savunmaktaydı. Fakat kimin onurunun daha fazla zarar gördüğünü ince hesaplamalar belirlemekteydi; zina yapan kadının kocası karısının kovuşturulmasına karşı çıktığı durumlarda kapatmanın kocasının mı, yoksa aldatılan karının mı? Yanıt, aldatılan karının onuruydu. Kapatma ise, aksine, "yaşamını görevlerini ihmal etmeye adadığı için, zina yapan kadın, baştan çıkarılma ya da münferit bir kabahat bahanesi"nden yoksundu.[37] "Affetme yetkisi", karısını evine geri götürerek mahkûmiyet kararını hükümsüz bırakabilen aldatılan kocaya verilmekteydi.[38] Bu af, suç ortağını kapsamıyordu.

Bütün bu eşitsizliklere ek olarak, skandal niteliğinde bir olgu vardı: Bir erkeğin karısını ya da âşığını öldürmesi, "karıkoca meskeni"nde (mahkemelerin *de facto* mesken olarak yorumladığı) suçüstü yakalanması durumunda, Fransız Ceza Yasası'nın "kızıl madde"sine (madde 324) göre bu suç bağışlanabilirdi. Bu, kocanın yasal olarak hiçbir risk altında olmaması demekti. "Suçludan daha çok talihsiz" olan katil, Akdeniz ülkelerinde egemen olan tutuma uygun "hafif ceza" almaktaydı.[39] 1893 tarihli Kolombiya Medeni Kanunu'na göre, aynı şekilde baba ya da koca suçtan muaftı: Gabriel Garcia Márquez'in *Kırmızı Pazartesi*'sindeki olaya bakın. Avrupa ülkeleri arasında sadece Fransa, yasanın bu hükmünü 1975'e kadar korudu.[40] Belçika, İtalya, İspanya, Portekiz ve Ticino'da (bir İsveç kantonu) hem karı hem koca, haklı cinayet bahanesinden yararlanabilmekteydi. Birçok ülkede yasalar zina yapan çiftlerin evlenmesini yasakladığı için, kocaların zinayı kanıtlaması kadınların kanıtlamasında daha kolay olması, kadınlar için ek bir cezaydı. Bu hüküm, 1904'te Fransız hukukundan çıkarıldı.

Ebeveynlik Hakları. Özgür burjuvalar, entelektüeller ve sanatçılar I. Dünya Savaşı arifesinde özgür aşkı savunmalarına rağmen, toplumun diğer kesimlerinden buna fazla destek yoktu. Birlikte yaşamanın yasalarda yeri yoktu. Karıların sadık olmaları gerektiği varsayıldığı için, bir kadının yasal kocasının lehine bir babalık varsayımı vardı. Bir erkek ya da vârisleri bir çocuğu yasal olarak reddedebilirdi; fakat bu hak, babalık olanaksızlığının aleni olduğu durumlarla sınırlıydı. Bu yüzden aile babası, karısından doğan her çocuğun "sahibi"ydi. 1964'e kadar Fransa ve diğer birçok ülke, bir erkeğin ölümü sonrası çocuğunu annesinden korumak niyetiyle, "rahimde velayet" olarak bilinen bir prosedürden yararlandı. Aynı şekilde bir erkek, boşandıktan ve tekrar evlendikten sonra karısının ve gerçek babanın çocuğu evlat edinmesini önlemek için o çocuğu reddetmemeyi de tercih edebilirdi. Evlilik babalığı varsayımı o kadar güçlüydü ki, bir erkek zina yapan bir kadından doğan bir çocuğu kendi çocuğu olarak resmen kabul etseydi, bu kabul babalığın değil, zinanın kanıtı sayılmaktaydı.[41] Bu paradoksal durum, aile reisine uygun görülen hakların bir sonucuydu; ebeveyn yetkisinin her iki ebeveyne ait olduğu doğru olsa da, bu yetki, evlilik devam ettiği sürece tek başına baba tarafından kullanılırdı: Başka bir ince yasal ayrım. Baba yoksa, sürgün edilmişse ya da haklarını yitirmişse, anne babanın yerini almaktaydı. Babanın ölmesi durumunda, merhumun vasiyetinde aksine bir hüküm yoksa anne yasal vasi olurdu.

Fransa'da ve diğer yerlerde bir erkek, dul karısına yardım edecek bir danışman atayabilirdi ve kadının yeniden evlenmesi durumunda, aile meclisi (tamamen erkeklerden oluşan) yeni kocayı vekil vasi atayarak kadının çocukları üzerindeki vesayetinin devam etmesine onay vermeliydi. Fransız hukuku, çocukları üzerindeki yetkisi babanınkinden daha az olan kadının yetkilerini sınırlamaktaydı. Bir boşanmadan sonra çocukların velayetinin kadına verilmesi durumunda, baba çocukların eğitimini denetleme hakkını saklı tutardı ve çocuklar evlenmeden önce babanın onayı zorunluydu. Almanya'da bir boşanma davasında suçlu bulunan baba, reşit olmayan çocuklarının mallarını yönetme hakkını kaybetmezdi. İngiltere'de 1870'ten önce, her şeye kadir babalık, kadınları çaresiz bir durumda, çocuklarıyla ilgili haklardan yoksun ve kocaların şantajları karşısında savunmasız bırakmaktaydı (Thackeray'in *Barry Lyndon*'ına bakınız). Babanın, çocuklarını annelerinden alıp, istediği kişilere emanet etme mutlak hakkı vardı. 1839'da ihtiyatlı bir erken yasa tasarısı, bir yargıca soruşturma emri verme yetkisi verince, bir skandala neden oldu.

Aileye verilen yüksek değerden ötürü, gayri meşruluk lanetlenmekteydi. Feministler, genç kadınları baştan çıkaran erkeklere cürmi ve medeni cezalar verilmesini talep ettiler; bir çocuğun babasının belirlenmesinin önündeki engellerin kaldırılmasını da istediler. Birleşik Devletler'de, siyasal haklarını elde eden kadınların siyasal eylemi sayesinde, baştan çıkarma ağır bir biçimde cezalandırılıyor ve evli olmayan bir kadınla zina yapan erkeğin o kadınla evlenmesi gerekiyordu. Fransa'da devrim öncesi hukukun adli prosedürlerinin tek taraflı yorumlanması, devrim zamanında babalık araştırmalarının yasaklanmasına yol açtı. 1789'dan önce baştan çıkarılmış bir kadın çocuğunun "baba"sının adını söylediğinde, yargıçlar tam akrabalığı kabul etmez ve çocuk, babasının ailesinin bir üyesi olmazdı. Babalıkla ilgili akla uygun bir kanıtın bulunması durumunda, çocuğa, ödetilmesi zor mütevazı bir nafaka verilebilirdi. On dokuzuncu yüzyılda, babalıkla ilgili kanıtların karşı konulmaz olduğu davalarda mahkemeler, Medeni Kanun'un 1382. maddesine göre annenin kendisini baştan çıkaran erkekten zararlarını tazmin etmesine izin vermeye yöneldiler. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, İspanya da dahil pek çok Avrupa ülkesinde babalık davaları açmak olanaklıydı. Fransa'da ancak 16 Kasım 1912'den sonra, kısıtlayıcı yeni bir yasa benimsendi. Gebelik tecavüzün, kaçırılmanın, ahlaksızca birlikte yaşamanın, kandırılmanın ya da aleni yetki suiistimalinin sonucu olmalıydı ve peşinden, ya açıkça yazılmış babalık itirafı ya da çocuğun bakımıyla ilgili açık kanıt gelmeliydi. Yasa, sömürgeler için

geçerli değildi. (Bu durum, "yerli karılar"a gösterilen muamele hakkında bize çok şey anlatır.) Dahası, annenin ahlakı kusursuz değilse, babalık davaları otomatik olarak düşmekteydi.

Evli Kadınların Sivil Yetersizliği

II. Dünya Savaşı arifesine kadar (ve Fransa'da 1965'e kadar), çalışmak isteyen bir kadın kocasının iznini almak zorundaydı; "çünkü, dünyada hiç kimse onun zekâsının kapsamı hakkında daha iyi bilgiye sahip değildir".[42] Bu izin ister açıkça (yüzyılın dönümünde Fransa'da olduğu gibi) olsun ister zımnen olsun (koca, karısının çalışmasını önlemek için dava açmak zorundaydı), kocasının çalışmasına izin vermediği bir kadın, eşinin kararını iptal etmek için mahkemelere ya da yetkili bir merciye başvurabilirdi; fakat yargıçlar, bu tür istekleri geri çevirmek için ailenin çıkarlarını hatırlatmaktan geri durmuyorlardı. Bir kadın, kocasının izni olmadan bir sınava giremez, üniversiteye kaydolamaz, bir banka hesabı açtıramaz, pasaport ya da sürücü belgesi alamaz, bir hastanede tedavi göremezdi. Fransız hukuku, evliliğine son vermek isteyen bir kadının "bu saygı ve itaat"ten muaf olamayacağında ısrar edecek kadar ileri gitmekteydi.[43] Bir kadın, kocası aleyhine suç başvurusunda bile bulunamazdı. Kocasının onayıyla kendine ait bir işletmeyi idare etmiyorsa, yasal bir belgeyi imzalamak için özel izne ihtiyacı vardı. İtalya'da 1896'dan sonra, bir erkek karısına geniş yetkiler verebilirdi ve kadınların dava açma hakkı vardı (İspanya'da yoktu). Portekiz'de 1867'den itibaren karıkoca pek çok yasal belgeyi birlikte imzalamaktaydı. Erkeğin âciz, sürgün edilmiş olması ya da başka bir nedenle hazır bulunmaması durumunda, karısının onun adına hareket etme yetkisi vardı.

Batı Avrupa ülkeleri, karıkoca arasında iki tip irsi mülkiyet ilişkisi tanımaktaydı: Tüm mülkiyetin kocanın denetimine verildiği Germanik esinli göreneksel uygulama ve kadının bağımsızlığını teorik olarak kabul eden, fakat pek çok durumda bu bağımsızlığı hemen hemen anlamsızlaştıracak kadar çok sınırlama koyan Roma hukuku.[44] Bu nedenle evlilikteki mülkiyetle ilgili yasalar iki ayrı ilkeye dayanmaktaydı: Ortak mülkiyet ya da (kısmi ya da tam) ayrı mülkiyet. Tıpkı hukukun bir hakka sahip olmak ile o hakkı kullanmayı ayırt etmesi gibi, yasal edimler de ya *yararlanma* edimleri (irsi bir mülkiyetin değerini değiştirebilen), ya *idare etme* edimleri (bir mülkiyetin değerini korumayı amaçlayan) olarak ayırt edilmekteydi. İyelik haklarını kullanmak, kendi mülkiyetinden yararlanma ya da yönetme, o mülkiyetten gelir elde etme, hatta mülkiyetin gelir getirme

potansiyelini yok etme yetkisine sahip olmaktı. "Evrensel olmayan ortak mülkiyet" sisteminde eşlerden hiçbiri, evlilikten önce sahip olunan ya da daha sonra miras ya da hediye olarak alınan taşınmaz malların iyeliğini kaybetmezdi. Ortak mülkiyet fonu taşınmaz ve taşınır mallardan, paraya çevrilebilir kıymetli evraklardan ve kazançlardan elde edilen gelirleri kapsamaktaydı. Ayrı mülkiyet sisteminde eşlerden her biri iyeliğini korumakta ve aile masraflarını paylaşmaktaydı. Drahoma sistemi (*régime dotal*), karının servetinin bir kısmını evlilik süresince olduğu gibi korumayı amaçlayan bir ayrı mülkiyet sistemiydi.

Genel olarak pek çok çift bir sistemi benimser ve böylece bir evlilik sözleşmesi yapmaya gerek görmezdi. Fransa'da Napoleonik Yasa'yla kabul edilen ortak mülkiyet sisteminde koca, ortak mülkiyet üzerinde tam yetkiye sahip aile reisi olmaktaydı (hediyeler üzerindeki yetkisi bazen sınırlı olmasına rağmen). Koca, karısının irsi mülkiyetini de yönetirdi, fakat ancak karısının izniyle elden çıkarabilirdi. İsveç'te ve İskoçya'da karının ortak mülkiyeti yönetme yetkisi vardı. İtalya'da, Rusya'da (1833 tarihli yasaya göre) ve İngilizce konuşan pek çok ülkede ayrı mülkiyet genel kuraldı.

İngiltere, daha yakından incelenmeye değer bir istisnaydı. 1870'e kadar göreneksel hukuka göre bir kadın yasal kişiliğini kaybeder, kocasının yasal kişiliği içinde sayılırdı (*feme covert*). Blackstone'un ifadesiyle, "koca ile karı birdir ve bu bir, kocadır". Koca, karısının kişisel mülkiyetinin iyeliğini üstlenirdi ve hesap vermek zorunda değildi. Fakat göreneksel hukuktan ayrı, mahkemelerce oluşturulan hakkaniyet hukuku da vardı. Kadın, üzerinde tam hakka (ayrı kullanım) sahip olduğu mülkiyetinin hakkaniyete uygun iyeliğine (kullanım) sahipti. Kocasının ortak mülkiyetleri üzerindeki yetkilerini sınırlamak yerine, hakkaniyete tabi mülkiyetin miktarını çoğaltarak yetkilerini artırabilirdi. Kadının ancak kocasının vesayeti altında kullanabildiği haklara sahip olduğu düşüncesi, İngiliz hukukunda bilinmiyordu. Yine de, hakkaniyet hukuku sadece zenginlerin yararına olduğundan, feministler bu hukukun değiştirilmesi için kuvvetli bir kampanya yürüttüler. 1857 tarihli Evlilik Davaları Yasası, "yasaya dayanan ayrı mülkiyet"i güvenceye almayı amaçlayan sözde koruma düzenine göre, kocasından ayrılan ya da kocası tarafından terk edilen bir kadına yasal iyelik vermekteydi. Kocasından ayrılan Fransız bir kadın, 1894'e kadar buna eşdeğer bir hakka sahip değildi.[45] 1870'te ve 1874'te yeni yasaların çıkarılmasından sonra, İngiliz çiftlerin irsi mülkiyet bağımsızlığı tam hale geldi. 1893'te İngiliz kadınlar, vasiyette bulunma hakkını, diğer pek çok ülkede kadınların zaten sahip oldukları bir hakkı elde ettiler.

Birleşik Devletler'de göreneksel hukuk, hakkaniyete başvurulmadan değiştirildi. Kapsamlı bir New York eyalet yasası, evli kadınlara malları ve mesleki kazançları üzerinde tam yetki verdi. Peş peşe pek çok eyalet benzer yasalar çıkardı. Kadınlar, ayrı mülkiyet sistemi altında tüm haklara sahiptiler. Sadece İspanyol ya da Fransız bir etkiyi tanımış eyaletler, özellikle de Quebec'te olduğu gibi, Napoleonik Yasa'yla değiştirildiği şekliyle Paris'in göreneksel hukukunun yürürlükte olduğu Louisiana, ortak mülkiyeti bir ölçüde korudular.

İtalya, Şili, Peru ve Güney Fransa'da yaygın bir biçimde kullanılan drahoma sisteminde koca genellikle karısının mülkiyetini yönetirdi. Ne var ki, evlilikten sonra edinilen mallar da bazen ortak mülkiyet sayılmaktaydı (alışılmış uygulamanın aksine); Güneybatı Fransa'da ve İsveç kantonu Ticino'da durum buydu. Drahomanın devredilemez olması, ticari işlemleri önlemekteydi. Bu yüzden evlilik sözleşmeleri ya da mahkeme emirleri, bazen, basiretli yönetim ve aile çıkarları adına istisnalara olanak vermekteydi. Bununla birlikte Fransa'da mahkemeler, devredilemezliği taşınır malları ve hatta paraya çevrilebilir kıymetli evrakları da kapsayacak şekilde genişleterek işleri daha da kötüleştirdiler. Napoleonik Yasa, evli kadınların, özellikle Provence'ta zengin kadınların eski rejimde zekice yararlanmayı öğrenmiş oldukları drahoma sisteminden kaynaklanan yasal yeterliliğini açıkça sınırladı.

Ortak iyelik sistemi, İsviçre'ye ve Almanya'nın bir kısmına (Prusya, Saksonya, Oldenburg ve Baltık vilayetleri) özgüydü. 1900 ve 1907 tarihli yasalarda resmen onaylandı. Aile reisi olarak koca tüm malları yönetmekte ve tüm gelirleri almaktaydı; fakat iyelik, ayrı kalmaktaydı. Karısının evlilikle getirdiği malların tasarrufu için karısının onayına ihtiyacı vardı ve karı, kişisel mallarıyla ilgili olarak tam yeterliliğini korumaktaydı. Anlaşmazlık durumunda her iki eş de vesayet mahkemesine başvurabilirdi ve 1900'den itibaren bir karı, kocasını sistemden kaynaklanan haklarını kötüye kullanmakla suçlayabilirdi.

Cinsiyet rollerinin dağılım şeklinden ötürü bir kadının, ailesinin günlük ihtiyaçlarını karşılama araçlarına ihtiyacı vardı. Bu amaçla yasalar, Fransa'da *mandat* ya da İngiltere'de "karının aile birliğini temsil yetkisi" denilen şeyi, karının kocasını temsil etmesine ve ona ait ve ortak malları karşılığında aile geliriyle orantılı miktarda borçlanmasına (mahkemelerin aşırı sayılan harcamaları reddetmesine olanak veren temel bir sınırlama) olanak veren vekâlet yetkisini kadına vermekteydi. Elbette koca, üçüncü tarafların nasıl haberdar edileceği çetrefil sorununu gündeme getirmesine rağmen, bu yetkiyi iptal ettirebilirdi. Aslında işçi ailelerdeki kadınlar genel-

likle ailenin nakit parasını elinde tutar ve kocalarına cep harçlığı verirlerdi. Fakat bu bir hak değil, sadece sosyal bir pratikti; karılar, kocalarının paylarının doğrudan kendilerine ödenmesi konusunda işverenlerle zaman zaman görüşseler de.[46] Yasalar, karıyı, orta sınıflarda aile birikimlerinin bekçisi olarak tanımaktaydı. Fransa'da 9 Nisan 1881'den itibaren kadınlara, tasarruf hesaplarına para yatırma yetkisi verildi; para çekme hakkını elde etmeleri daha uzun zaman aldı, fakat sonunda her yerde gerçekleşti. Bazıları bu yasaları "feminist" esinli olarak gördüler; fakat hükümetler, tasarruf bankalarını bankalarda atıl duran nakit parayı dolaşıma sokmaya teşvik etmeye de hevesliydiler. Aynı mantık, emekli sandığı programları için de geçerlidir.

Feministler, kadınların kendi emeklerinin meyvelerini alıkoymalarına olanak tanınmasında ısrarlıydılar. Fransa'da 13 Temmuz 1907 tarihli yasa, bir *biens réservés* (kazançlar, birikimler ve birikimden gelen faiz) sistemi kurdu.[47] Bu para öncelikle aile ihtiyaçları için kullanılacaktı, fakat bir kadın, bunu uygun gördüğü biçimde harcama özgürlüğüne sahipti; gerçi kocası, karısının bu ayrıcalığı kötüye kullandığını düşünmesi durumunda mahkemelere başvurabilirdi. Ne yazık ki, bu düzenleme, mantıksal olarak tutarsızlaştığında hukukun sınırlılığının kusursuz bir örneğidir. Genel olarak kadınların yasal yetersizliği konusunda hiçbir şey yapılmadı; bu yüzden yasayı pratikte uygulama yönünde de hiçbir gayret olmadı. On dokuzuncu yüzyılın sonunda birçok ülkede benzer yasalar çıkarıldı ve bu yasalar, kadın haklarına yönelik Fransa'dan daha az kısıtlayıcı bir tutum benimseyen ülkelerde daha etkin bir biçimde uygulandı. İtalya 1865'te, İsviçre 1894'te böyle bir yasa benimsedi.

Erkeksiz Kadınlar

"Erkeksiz kadınlar": Gerçekten de sorun bu terimlerle çerçevelenmekteydi. On dokuzuncu yüzyılda evlenmeyen kadınların sayısı nispeten yüksek olmasına rağmen, hiç evlenmemek bir kadın işin istisnaydı. Bu nedenle, kocasız kadının hukukun gözünde hiçbir önemi yoktu. Reşit olmayan kızlar babalarına bağımlıydılar. Bekâr yetişkin kadınlar, yasal yeterliliğe sahip olmalarına rağmen, ender entelektüeller ya da sanatçılar dışında sosyal bakımdan marjinaldiler. Birleşik Devletler'de bazı bekâr kadınlar belli bir nüfuz kazanmalarına olanak sağlayan örgütlerde toplanmalarına rağmen, evli olmayan kadınlar için yaşam genellikle oldukça kasvetliydi. Bazı yerlerde evlenmeyen kadınlar, en azından ilke olarak, ömürleri boyunca bir vasinin mahcuru olarak kalmaktaydılar; yüzyılın son çeyre-

ğine kadar İskandinavya'nın bir kısmında, Almanya ve İsviçre'de durum böyleydi. Bir evlilik boşanma ya da ölüm sonucu sona erince (iptal enderdi), karı yasal özgürlüğünü tekrar kazanırdı. Katolik ülkelerde uzun bir süredir boşanma yoktu; bazı hükümetlerin natalist politikalarıyla çatışsa da, sadakat de dahil evliliğin birçok yükümlülüğünü olduğu gibi bırakan yasal ayrılma vardı. 1816'dan 1884'e kadar Fransa'da, İspanya'da, Portekiz'de, İtalya'da, Orta ve Güney Amerika'da boşanmaya izin verilmedi. Başka yerlerde boşanma yasaldı.

1791 tarihli Fransız Anayasası evliliği laikleştirmiş ve kadınları, Hıristiyan geleneğin ağırlığından yasal olarak kurtarmıştı. Kızlar ve oğlanlar yirmi bir yaşında yetişkin kabul edilmiş ve ebeveynlerinin mülkünde eşit paya sahip olmuşlardı; kadınlar sözleşme yapma ve bozma hakkını kazandılar. 20-25 Eylül 1792 tarihli Boşanma Yasası, özellikle karşılıklı rızayla boşanma konusunda karıkoca arasında mutlak eşitliği kabul etmesiyle dikkate değerdir. Fakat çok geçmeden boşanma aileye bir tehdit sayıldı ve pratikte o kadar çok kısıtlandı ki, 1975'e kadar fiilen kayıplara karıştı. Devrimci yasa, karşılıklı rıza dışında iki boşanma gerekçesi kabul etmekteydi: Karakter ya da ruh hali uyuşmazlığı ve özel durumlar ya da delilik, ciddi bir suç kanaati, saldırı, zalimlik, ahlak bozukluğu, iki yıldan fazla bir süre terk etme ve göç gibi kusurlar. Zinadan söz edilmemesine rağmen, "ahlak bozukluğu" ve "zalimlik" zinayı kapsamakta ve öncelikle kadınların aleyhine kullanılmaktaydı. Medeni Kanun karşılıklı rızayla boşanmayı neredeyse ortadan kaldırmakta ve sadece şu gerekçeleri kabul etmekteydi: Zina, saldırı, zalimlik ve ciddi bir suç kanaati. Diğer ülkelerdeki yasalar ya boşanmanın tüm makul gerekçelerini belirtmekte ya da hangi şikâyetlerin bir evliliği sona erdirmeye yeterli olduğuna karar vermeyi yargıcın takdirine bırakmaktaydı.

On dokuzuncu yüzyıl, sadece yasal bakımdan değil sosyal bakımdan da oldukça katı bir boşanma görüşü benimsedi. Boşanmanın önüne engeller dikilmişti ve tarafların mahkemeye gitmesi zorunluydu. Bazı yerlerde boşanan bir karıkocanın tekrar evlenmesine izin verilmemekteydi ve zina yapan bir eş, partneriyle evlenemezdi. Kadınların boşanmadan ya da kocanın ölümünden sonraki üç yüz gün içinde evlenmeleri yasaktı; bu, zürriyetin meşruiyetini güvenceye almayı amaçlayan bir önlemdi.

İtalya'da 1796'dan 1815'e kadar boşanmaya izin verildi. Fransa'da 8 Mayıs 1816'da dinsel nedenlerle yasadışı hale getirildi. Uzun bir mücadeleden sonra 27 Temmuz 1884 tarihli Naquet Yasası'yla yeniden yasallaştı. Gerekçeler (karşılıklı rıza dışında) 1804 tarihli Me-

deni Kanun'dakilerle aynıydı; ancak zina vakaları, her iki cinsiyet için eşit ele alınmaktaydı. 6 Haziran 1908 tarihli yasa, boşanmaya dönüşmesi için üç yıldan fazla süren bir ayrılmaya izin verdi. İngiltere'de 1857'ye kadar boşanmaya izin verilmedi; bununla birlikte dinsel olarak onaylanan ayrılma vardı ve zenginler, parlamentonun özel kararıyla boşanmanın bedelini ödeyebiliyorlardı. 1857 tarihli Boşanma Yasası boşanmayı yasallaştırdı ve etkisi İngiltere'nin eski sömürgelerinde de hissedildi, Birleşik Devletler'deki boşanma yasaları eyaletten eyalete epeyce değişmesine rağmen. Fransa'da, özellikle devrim sırasında ve 1851'den sonra, hukuksal yardım kurumlaşınca (o sırada boşanma değil, ayrılıklar yasaldı), terk ya da saldırı nedeniyle boşanma işlemine başvuranlar esas olarak kadınlardı. Bununla birlikte boşanma ender kaldı. Kırsal kesimde fiilen bilinmiyordu ve esas olarak orta sınıflarda gerçekleşmekteydi. Boşanma, kadınları tiran kocalardan kurtarmasına rağmen, tek başlarına, nafaka aldıklarında bile toplumda kendilerine ait bir yerden yoksun bırakmaktaydı. Boşamanın yasal sonuçlarının sosyal sonuçlarıyla başa çıkmaya yetmediği bir durumun paradokslarından biri buydu.

Kocanın ölümü sonucu dul kalan kadınların boşanmış kadınlardan daha iyi muamele görmeleri beklenir. Açgözlü dul kadın edebiyattan tanıdık bir figür olmasına rağmen, gerçek oldukça farklıydı. Kırsal kesimde birkaç zengin dul keyfince davranmış olabilir ve bazıları, zanaatçı ya da tüccar bir kocanın ölümünden sonra aile işini devam ettirebilirdi; fakat pek çoğu zor koşullarda yaşamaktaydı, aileleri tarafından korunmakta, fakat aynı zamanda kısıtlanmaktaydı. Dul bir kadın, açgözlü vârislerle ya da ısrarcı alacaklılarla aniden karşılaşabilirdi. Devrim öncesi Fransız hukukuna ve bazı modern yasalara göre, dul kadınların bazı avantajları vardı (kocalarının mülkiyetinden ya da ortak mülkiyetten gelir hakkı gibi). Fakat Fransız Medeni Kanunu, diğer on dokuzuncu yüzyıl yasalarından farklı olarak, hayatta kalanların haklarına karışmıyordu. 1891'e kadar hayatta kalan eş, devletten bir önceki son vâristi. 14 Temmuz 1866 tarihli yasaya göre, hayatta kalanların küçük memurların emeklilik maaşlarına ve yazarların telif haklarına hakları vardı. Bir dulun üç ay kırk gün süreyle "geçinme", barınma ve giyinme hakkı vardı. Ömür boyu kocasının mülkünün gelirini ve çocuk yoksa tam iyeliğini de miras alırdı.

Evli bir kadın, kadiri mutlak bir kocanın dürüst olmayan ya da yetersiz yönetiminden kendisini nasıl koruyabilirdi? Bir kayyumun

atanması ya da mal ayrımı gibi önlemler istemek üzere mahkemeye ya da denetçi bir otoriteye başvurabileceği genelde kabul edilmekteydi. Bir kadın, eğer yasal engel yoksa, kocasının malına ihtiyati haciz koyabilirdi. Fakat böyle bir önlem kocasının işini sekteye uğratabilirdi. Bu nedenle bir kadına, kocasının alacaklıları ya da malını satın alanlar lehine ihtiyati haczi kaldırma izni verildi (23 Mart 1855 ve 13 Şubat 1889 tarihli yasalar) ve sonuç olarak noterler, kocanın malını ilgilendiren her sözleşmeyi her iki eşin imzalamasını istemeye başladılar. İngiltere'de bir kadın, belirli bir malla ilgili herhangi bir işlemi önlemek için "tasarruf hakkı"nı şart koşabilirdi. Evlilik bozulmuşsa, ortak mülkiyetin tasfiyesinde ısrar edebilirdi.

I. Dünya Savaşı arifesine gelindiğinde, pek çok modern yasa karıya karşı kocayı kollamaya devam etmekteydi; fakat daha fazla yasal işbirliğini geliştirmeye de çalışmaktaydılar. Kredi sisteminin olağanüstü bir biçimde yayılması, servetin artan hareketliliği, işlemleri sonuçlandırma hızı ve çalışan kadınların sayısındaki artış karşısında, hukuk değişmeden kalamazdı. Fakat değişiklikler yoksulları etkilemedi ve çalışma, sadece evli olmayan kadınlar için bir zorunluluk sayılmamaktaydı; evli kadınlar için, bir ek gelir kaynağı sayılmaktaydı. Yasal bakımdan konuşursak, sorun, en hakkaniyetli biçimde mülkiyetin ayrı tutulduğu İngilizce konuşan ülkelerde çözülmüş gibi görünüyor. Fakat sosyal bakımdan iş başkaydı; zira kadınları erkeklerle eşit zeminde savaşmak için ihtiyaç duyulan silahlardan yoksun bırakan rekabetçi bir toplumda hayatta kalmak zordu. Diğer ülkelerde, özellikle de Fransa'da sorun sadece ele alınır gibi yapılıp bir tarafa bırakıldı ve evli kadınların, daha uzun süre yasal engellere takılmaları olasıdır.

Kamu hukukunda iç çelişkiler alenidir. Kadınlar en çok İskandinavya'da ve bu konuda İngiltere'den çok daha ileri giden eski İngiliz sömürgelerinde siyasal haklar kazanmada başarılı oldular.

Kadınların yasal statüsü, toplum ile hükümet arasındaki gerilimlerin mükemmel bir göstergesidir. Hukuksal anlaşmazlıklar, muhafazakâr ve asabi bir grubun kuşkularını yansıtan iç tutarsızlıkları da açığa vuruyorlar. Kabul edildiği üzere, birkaç eğitimli kadın sadece cinsiyet gerekçesiyle esirgenen mesleklere girmenin yolunu bulurken çok sayıda kadının en alt düzeylerde işgücüne dahil olduğu bir zamanda kadınların hukuksal aşağılığı, sarsıcıdır. Pek çok kadın, hukuk alanının çok uzağında, kendi günlük yaşamlarında mücadeleyi sürdürmekte. Birçok kadın bir koca ya da miras kalan bir servet olmadan hayatta kalmak için çok çalışmak zorunda kaldığı halde, çoğunluk, yaşam koşullarını tanımlaması dışında hukukla bir temasa girmez. Kadınların kaderi erkeklerinkinden ayrılamaz, sırf

hukuk her ikisine ortak olduğu için; fakat hukuk, sosyal ve dolayısıyla cinsel ilişkilerin düzenleyicisidir de. Toplum evrildikçe, cinsiyetler arasında eşitlikten çok tamamlayıcılık düşüncesi öne çıktı. Amerikan örneğinin bize hatırlattığı gibi, çok yerilen "anaerkil iktidar", yasal eşitlik koşulları altında özel cinsiyet rolleri adına, hukuku sosyal ve ekonomik gerçeklikten ayırmanın zararlı sonuçlarını açığa çıkaran bir tür sosyal eşitsizliğe yol açan cinsel ayrımın bir sonucundan başka bir şey değildir.

iki

Kadınların Üretimi, Gerçek ve İmgesel

Burada "üretim" terimi, biri pasif (kadınlar nasıl üretilirler?), diğeri aktif (kadınlar ne üretirler?) olmak üzere iki anlamda kullanılacak. Başka bir ifadeyle, kadınlar sadece üremenin aracı değil, üretimin özneleri ve nesneleridirler de. Sadece yaratılan değil, kendilerini meydana getiren süreçleri sürekli etkileyen yaratanlardır da.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca kadınlar, dinsel amentüler ve ritüellerle ve de iyi öğretimden çok iyi terbiyeyle ilgilenen bir eğitim sistemiyle "imal edildi"ler; öğretim pratik bilgi, görgü kuralları, sosyal davranışlar ve kendini takdim etme sanatı üzerinde yoğunlaşmaktaydı. Genç hanımların "görgü eğitimi" değişmeden kaldı; mahiyeti karının, annenin ve kâhyanın görevlerine göre belirlenmekte, papazların, filozofların, ahlakçıların ve devlet adamlarının birlikte söyledikleri bir koroyla aşılanmaktaydı. Resmi eğitim daha az kestirilebilirdi; çünkü ders programları, kadınların uyarlanması beklenen genel kültür düzeyine ve zamana ve yere göre değişen siyasal tercihlere bağlıydı.

Yüce pedagoji çağı on dokuzuncu yüzyıl, eğitimin gücünü ve genel olarak ailenin ve özel olarak annelerin çocuk yetiştirme rolünü takdir etmeyi öğrendi. Genç kadınların eğitimi için teoriler ve programlar çoğaldı. Devlet okulları, yatılı okullar ve kurslar her yerde boy gösterdi. Bazen kız okulları birbirleriyle rekabet ettiler; fakat kadınların ayrı bir eğitime ihtiyaçları olduğu düşünüldüğü için, özel kız okulu olarak kaldılar. Kadınların okuryazarlığındaki ilerleme, devrimden sonra bir süre duraklamasına rağmen, daha sonra büyük sıçramalar kaydetti. Kızların eğitimi başlangıçta özel ve esas olarak dinseldi; fakat daha sonra, en azından kadınların gelişmesine olanak tanıyan laik bir modelin giderek yerleşmeye başladığı Fransa ve Belçika gibi ülkelerde bir kamusal kaygı sorunu haline geldi. Bunun en ilginç sonucu, daha katı bir kadın davranışı koduna vurguydu: "Erdem" Tanrının yerini aldı.

Kadınların eğitimi, milliyetçi özlemlerin arttığı bir Avrupa'da dinsel ve siyasal bir sorun olmanın yanı sıra, etnik bir sorundu da.

Kıtanın her tarafında, Atina'dan Budapeşte'ye, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndan çarların Rusya'sına (bu arada Rusya, üniversitelerini kadınlara açan ilk ülkeydi) kadar, hararetle tartışılan reformlar yeni ders programlarıyla, daha yüksek eğitim standartlarıyla ve daha geniş inceleme alanlarıyla sonuçlandı. Yine de, fazla eğitilen kadınların aile ocağını terk edecekleri ve erkeklere rakip olacakları konusunda sürekli nükseden korkular reformları zaman zaman sekteye uğrattı. Bilginin sınırları –kurumsal ve teorik– değişti, fakat asla yok olmadı.

On dokuzuncu yüzyıl imgelerin öykünmeyi ve sınırı aşmayı teşvik etme gücünü bildiği için, asabi, heyecana kolay kapılan yaratıklar gibi bakılan kadınların yazılı kültüre tam ulaşmaları engellendi. Kitap savaşı, Rönesans'tan beri sürmekteydi. Yine de bazı kültürel farklılıklara duyarlı olursak iyi ederiz. Protestanlar, özellikle de Uyanış denilen hareketin Protestanları, kadınların yargısına Katoliklerden daha fazla güven gösterdiler; bu yüzden Reformasyon'un egemen olduğu ülkelerde kadınlar, diğer yerlerdeki benzerlerinden daha fazla ilerleme kaydettiler. Fransa'da Protestanlar, laik bir eğitim sistemi modeli yaratmada ünlü bir rol oynadılar. Dinsel ve dindışı otoriteler, kadınların okumalarına izin verilmesi gereken şeyi belirleme hakkı için çekiştiler: Bazı türlere onay verdiler, bazılarına vermediler; kadınlara öğüt verdiler ve "iyi kitap" ve gazete koleksiyonları oluşturdular; bir bütün olarak kadınların ufkunun genişlemesine yardımcı olduklarını da kabul etmeliyiz.

Yaş ayrımlarının çoğalmasını da sağladılar: Küçük kızlar, genç kızlar, genç hanımlar ve genç evli kadınlar, biçimlendirilmesi ve terbiye edilmesi gereken ayrı gruplardı ve "biçimlendirme"nin, dünyanın ve dünyadaki şeylerin daha fazla farkında olmayı gerektiren olumlu çağrışımları olabilirdi. Çeviri sıkıcı bir kadın işi olarak görüldüğü için, kadınlar yabancı dil öğrendiler ve aracılık edebildikleri diğer kültürleri incelediler. Ve roman yazmaya bulaşmak yerine gezi kitapları yazmak kadınlar için daha meşru sayıldığından, birçok kadında gezme arzusu ortaya çıktı. Dahası "büyük erkekler"in sekreterleri olarak, yaratıcı çevreye de girdiler.

Bu yüzden kendilerine verilen –ya da bırakılan– şeyleri kendi yararları ve zevkleri için kullanabildiler ve sonunda kendi başlarına bilgi üreticileri haline geldiler. Oyalanmalara ve sahiplenmelere, ezilenlerin şeylere ve sözcüklere sahip çıkma aracı olan mütevazı uğraş biçimlerine daha yakın ilgi göstermeliyiz; zira bu tür şeylere duyarlılık olmadan, toplumsal cinsiyet bilinci taşıyan bir kültürel pratikler tarihi olanaksızdır. Düşünceleri dinsel hayalin, ev içi hülyanın ve erotik fantezinin bir bileşimi olan "kadın okur" imgesini canlandırmayı umut ediyorsak, kadınların nasıl ve ne okuduklarını bilmeliyiz. Kadınların nasıl yazar olduklarını ve ne yazdıklarını bilmeliyiz: Temel iletişim aracı olarak mektuplaşmaya önem veren bir çağda çoğunlukla mektup, fakat bazen kitap da. Kadınların nasıl sanatçı olduklarını ve ne ürettiklerini bilmeliyiz. Tanrıların dili müzik büyük ölçüde yaratıcı kadınların menzili dışında kaldığı halde; bazı kadınlar profesyonel resimleyici, tasarımcı ve hatta, bazen şaheserlerden oluşan eserlerini sergileyen yetenekli ressamlar olarak boya fırçası kullandılar. Yine de yaratıcılığın önündeki engeller sağlamdı; o kadar sağlam ki, düşünülemez gerçekleşip, sahiden "büyük" bir kadın ressam ya da yazar sahneye çıksa, tür sanatçısı olarak sınıflandırılması (Berthe Morisot, "çocuk odası ressamı" olarak ve George Sand, "kır yazarı" olarak) ya da kınanması, hatta bir yere kilitlenmesi (Camille Claudel) olasıydı: Zira deha, ister ilahi, ister biyolojik bir gizem olsun, sadece eril olabilirdi.

Neyse, erkekleri sefilleştiren tutku, kadınları daha da sefilleştirmekteydi. Kadının dehası yaşama –uyum ve birlik içinde yaşamaya– dönük değil miydi? Bazıları öyle olduğunu düşünmekteydi ve bunlar, kendi zamanlarının en büyük beyinleri arasındaydı. Kuşkusuz, yaratıcılığın önündeki engeller, kısmen kadınların ayrı bir rolü ve hem böyle bir ayrılığı saptayan simgesel düzende, hem bu ayrılığın ifade edilmesine olanak sağlayan dilsel düzende bu rolün dayandığı temsilleri benimsemelerinde yatar.

G.F. – M.P.

5

Sanatsal ve Edebi Putlar

Stéphane Michaud

KADINLARDAN HİÇBİR ZAMAN on dokuzuncu yüzyılda olduğu kadar söz edilmedi. Konu, en açık zihinleri bile şaşırtacak şekilde, her yerde hazır ve nazırdı: İlmihallerde, yasalarda, görgü kitaplarında, felsefe eserlerinde, tıbbi metinlerde, teoloji yazılarında ve elbette edebiyatta. Daha önce ve daha sonra kadınlar hakkında bu kadar yasa, dogma ya da düpedüz düş olmuş mudur? İlerici Fransız Devrimi kadını "ev tapınağının ilahı" olarak kutsarken, muazzam hazinesinden yararlanan Katolik Kilisesi, Günahsız Doğum'u bir inanç maddesi olarak yerleştirdi. 8 Aralık 1854'te IX. Pius, Tanrının yarattıkları arasında yalnızca Tanrının Annesi Meryem'in, ilk günahtan korunduğunu ilan etti. Bu adım kiliseyi laik devlete daha da yaklaştırdı ve kurumların uzlaşmaz olacağı sanılan bu yakınlaşması, kuşkusuz çarpıcıdır. Bunun işaretleri daha önce de, akıl tanrıçasını İtalyan Rönesansı'nın tablolarından ödünç alınan Madonna olarak resmeden ya da kadınları yılın dört mevsimini simgeleyen dört memeli yaratıklar olarak tasvir eden cumhuriyetçi gravürlerde de görülebilirdi. Çağdaşlar bu gücün doğa olduğunda ısrar etseler de, dediklerine bakmamalıyız. Hayır, bu, *imgenin* gücüydü. Bu temsillerdeki kadınlar *imgeseldir.* On dokuzuncu yüzyıl için kadın, bir puttu.

İmgeler Kültü

Edebiyat ve sanat kadının dönüşümünde merkeziyse, hiçbir edebiyat on dokuzuncu yüzyıl edebiyatından daha fazla imgenin gücüne, baştan çıkarma potansiyeline ve özerkliğine ilgi göstermemiştir. İmgeler kimliği tehdit edebilir ya da davranışı etkileyebilir. Romantik Almanya'dan 1880'lerde Offenbach ve Villiers de l'Isle-Adam'ın Fransa'sına ve oradan da Oscar Wilde'ın İngiltere'sine kadar, yüzyıl, imgelerin tehlikeli aldatma gücüyle ilgili masallarla doludur. Maddi ya da maddi olmayan imgeler, hiç de önemsiz değil-

di. Erkeğe arzusunu ve bu arzunun nesnesine ulaşamamasını anlatmaktaydılar. Hukuka meydan okumaya cüret edenin vay haline! Peter Schlemihl, gölgesinden kurtulmanın bedelini sonsuza kadar başıboş dolaşmakla ve Dorian Gray, kendi portresinin değişmez güzelliğini kendine mal etmenin bedelini ruhuyla ödedi. Aldatıcı çekiciliğiyle bir bakıma ölümü kışkırtan dişi oyuncak bebeğin ya da heykelin trajedisi daha az yakıcı olmasına rağmen, daha yaygındı. *Hoffmann'ın Masalları*, konuyu lirik sahnede örnek bir moda haline getirdi. Sanatçının temel yeteneği ve kutsal havasının kaynağı imgelemin tantanalı kutlanmasıyla başlayan bir yüzyılda, imge gizemli bir psikolojik kudreti nasıl kullanmamış olabilir? Goethe'ye ve Novalis'e, Coleridge'e ve Baudelaire'e inanırsak, imgelem, geri kalan her şeyi tutuşturan ve özetleyen muhteşem yetenektir: Sanatçıyı, kürelerin uyumuna ve duyuların senfonisine uyum sağlayan *demiurge* düzeyine yükseltir. İngilizce ve Almanca imgelem ile hayal gücünü birbirinden ayırt eder, *Einbildungskraft* ve *Fantasie*; yine de hiçbir sözcük, bitimsize giden bu kral yolunu yeterince tarif edemez. Ve *Düşlerin Yorumu*'nda Freud, ruhlarımızda gizlice dolaşan bilinçdışı enerjinin ilkel bir imge deposundan (*Wunschbild* ya da *Urfantasie*) yararlandığını bize öğretti; bu depo olmasaydı, varoluşumuzla ilgili muammaya ulaşamazdık.

Ne var ki, kesin konuşmak gerekirse, toplumun kadınlara sunduğu modelleri imge olarak tarif etmek doğru mudur? Yaşamsal bir ilişki, bir bakıma sabit bir temsil statüsüne indirgenmişti. Tiranlık o kadar acımasızdı ki, imgenin sonsuz olanağını sabit olgu köleliğine indirgedi ve boyun eğdirilirken rızalarını almak için kadınları bir kaidenin üzerine çıkarma hilesi o kadar sinikti ki, imgenin tüm enerjisi, halinden memnun erkeklerin kurmaya çalıştıkları aptalca bir eşitlikle –kadın *eşittir* Madonna, melek ya da şeytan– çökertildi. Her şeyden önce Madonna: Bütün Avrupa'da hayranlık uyandıran, anne ile çocuğu bir duyusal bütünlük havasına büründüren Raphael'in tablolarının kusursuzluğu: Kadın, en yüce kıvancını anneliğinin görkemini sergilemekte buldu. Evlerinin mahremiyetinde anne olarak yüceltilen kadınlar, Restorasyon'un bedelini ödediler. Devrim, kralı tahttan indirebildi ve *citoyen*'i (erkek vatandaş) icat etti, fakat *citoyenne*'i (kadın vatandaş) icat edemedi. Kilisenin öğretileri daha berraktı. Karşı-Reformasyon'dan itibaren Meryem'in kutsanması, militan bir hareketti; kaybedilen ülkeyi yeniden fethetme arzusuna, laik dünyayla uzlaşmamaya işaret etmekteydi. Günahsız Doğum'u duyurma kararı, birçok bakımdan bir "medya darbesi"ydi. IX. Pius, artan dinsel aldırmazlık nedeniyle bir itibar kaybına ve İtalyan birliğinin ilk heyecanlarından ötürü siyasal otorite kay-

bına maruz kalmıştı; bir süre Papalık bölgesinden sürüldü. Papa, daha sonra, Barok'un savurganlığına öykünerek Papalık armasının parlaklığını geri getirdi: Meryem'in şanının yüceltilmesi, Oğlunun ve mübarek kilisenin yararına olacaktı. Simgesel kadın, bir iktidar mücadelesinde ödül ve araç haline geldi. Kadınları, yeni tiranlık altında uygun yerinde hiçbir şey kalmayana kadar yaşamlarının dışına sürdü.

"Kadın sorunu"na sakin, pragmatik bir yaklaşım olanaksızdı. Çağdaşlara inanmak gerekirse, sorunu gündeme getirmek bile uygarlığın temellerini sarsmaya yeterdi. Bu kaygı, binanın çürüklüğü hakkında bize çok şey anlatır. Olympe de Gouges, Mary Wollstonecraft ve Flora Tristan, insan doğasının cinsiyetler arası farklılığı aştığını ileri sürdüklerinde, güçlü sesleri, ayrıcalıklarına kıskançlıkla sarılan yerleşik bir düzen karşısında etkisiz kaldı. Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman*'da (1792) "erkeklerle birlikte yeteneklerini açığa vurmaları için yeryüzüne gönderilen kadınları insan yaratıklar ulu ışığında ele alalım" dileğinde bulunmaktaydı; bu, etkisiz kalan, fakat yüzyıl boyunca öfke yaratma gücünü koruyan bir dilekti. Kadın, erkek tarafından yaratılan sessiz bir puttu; özgürlüğüne izin verilemezdi. Balzac bunu açıkça ortaya koydu: "Kadın, bir tahta oturtacak kadar akıllı davranmanız gereken bir köledir."

Toplum kendi yolunu seçti. İlk aşamalarında bir kurtuluşu önlemek için tüm nüfuzunu kullanan, kadınların sokaklara düşüp barikatlara tırmandıkları 1789, 1848 ve 1870'lerde yükselen seslere kulak tıkayan toplum, tıp, hukuk ve din gibi saygın kurumlarca etkin bir biçimde desteklenen bir baskı stratejisinin üzerine şiirsel bir örtü çekti. Her üç kurum da aynı pastoral misyonu üstlendi: Güçsüz kadınları korumak.

Edebiyat sosyal imgelemi etkiledi; yine de kendi güçleriyle ilgili bilinci, onu, yaşama kulaklarını tıkayan bir toplumdan uzak tuttu. Sanatının gizli güdüsünün "imgeler kültünü (büyük, eşsiz ve ilkel tutkum) ululama" güdüsünün sırrını *Journaux intimes*'ine açan Baudelaire gibi, çağdaşları da edebiyatın bir kısmının imgesele adandığını bilmekteydiler. Gerçekçi ve natüralist yazarlar kuşağının kabul edilen lideri Flaubert'e göre, "sanatta en ulu (ve en zor) şey" "rüyaları harekete geçirmek"tir. Bu edebi mistiğe göre, kurtuluş, sözcüğün parıltılı gücünü, kanatlı bir ok gibi zihni varlığın ta özüne kadar delebilecek şekilde geri getirmede yatar. *Olmayan* kadını –erkeklerin kendilerine rağmen çelişkilerini ve düşlerini yatırdıkları o muazzam alıcı ve kuşkusuz üst-belirlenimli simgeyi– kendi nesnesi olarak alan yazı, başka türlü statik olan bir dünyaya hareketi soktu. Bu rolüyle yazı, elbette, değişmez bir biçimde erildi, kadının iç

sürgününü vurgulamaktaydı. İmgelemle sıkı sıkıya bağlanan sevgili kadın, her büyünün, her başkalaşımın matrisi haline geldi. Partnerinin egosunu şişirmekte, onun çocukluk düşlerini ve en yabanıl yetişkinlik arzularını kristalleştirmekte ve hukuka, Mme. de Staël'in hissettiği kadar derinden yaşam vermekteydi: "Tutkular, sadece kaybedilen nesnelere tüm kudretleriyle yapışırlar." On dokuzuncu yüzyıl edebiyatı en eski düşlerin anahtarlarını açığa çıkarabildi; çünkü ne için var olduklarını bilmekteydi: Düşler için. Zihinde büyük bir yangının kıvılcımını çakan kadın, sağalmayacak bir yarayı yeniden açmaktaydı. Yaşamı, kaynağının gizemine geri götürmekteydi.

İdealleştirmenin başka bir yanı vardı: Bir bakış –bazen en soğuk bakış– toplumun uğraşmak ve kaderin provalarına dönüştürmek istemediği sorunları gündeme getirmeye yetmekteydi. Sadece erkek arzusunun yakıcı her yerde hazır ve nazırlığını değil, kadınların özgürlüğünü ve bu özgürlüğün suya düştüğü kayalıkları da (ya da aksine, kadın özgürlüğünün, varlığından hâlâ kuşku duyanlara yönelttiği inanılmaz meydan okumayı da) sergilemek, bir berraklık, sempati, hatta sevecenlik alanı açmaktır (bu alanı kapatma telaşında olan kurumlara karşı). Ve burada kadınların, santim santim savunmak zorunda olsalar da, erkeklerin yanında yerleri vardı ve kendi davalarını savunmak yönlendirmek zorunda kaldıkları enerji gelişmelerini zayıflatmaktaydı.

Bu yüzden edebiyatın aynası ("çerçeve"siyle gerçek sayılanı seçen, aynanın arkasındaki sanatçıyı açığa vuran), bazılarının gizli tutmayı tercih edeceği kuşku götürmez bir hakikati göstermekteydi. Edebiyat, önceki dönemlerde olduğundan daha fazla topluma kendisini öğretmekteydi. Bunun nedeni, basitçe, eğitim olanaklarının ve basılı sözün yaygınlaşmasının bir sonucu olarak okur kamuoyunun anlamlı bir biçimde büyümesi –tümü, kendi başlarına önemli ve incelemeye değer konular– değildi. Yazarların, bir dünyayı sadece dilin yaratıcı gücüyle yönettiklerini öğrenmeleri daha köklü bir değişimdi. Özgürlükleri, toplumun adi dolaplarını açığa çıkararak, özenle hazırlanan maskesinden gönülsüz bir yüz ifadesini aydınlığa kavuşturarak topluma meydan okumaktaydı. Ve toplumun bu davetsiz girişle uğraşma yollarının sıradan ya da etkisiz olduğu anlaşıldı. Sanatçılar itibarsızlaştırılmak için ahlaksızlıkla suçlandılar ya da aksine karikatür noktasına kadar yüceltildiler. Fakat deha evcilleştirilemez: Eleştiri, hiçbir zaman onu aşınmış yollarda tırıs gitmeye mecbur edemez. Sanat ehlileştirilmeyince, skandal kaçınılmazdır. Flaubert ve Baudelaire, İkinci İmparatorluk Fransa'sını izah ederler ve onların ardından, 1880'den itibaren bütün bir kuşak, Stock-

holm'den Londra'ya, Paris'e, Madrid ve Viyana'ya katar tüm Avrupa'da ikiyüzlülüğe bir saldırı başlattı.

Daha 1793'te Blake, ülkenin giriş kapılarını küstahça bir yargıyla süslemişti: "Dinin tuğlalarıyla genelevler" inşa edilir.[1] Tutsak ve alçalmış aşka ve cinsel ilişkilerin sahteliğine saldıran Blake'in bu sözleri, kuşkusuz, Flaubert'in ünlü çığlığından geri kalmaz: "Madame Bovary, c'est moi" (Madam Bovary, benim). Elbette esas konu muammalı kalır ve romanın sonucunun başarısızlığı aşikârdır. Yine de, zinadan suçlu olan ve rüyalarından uyanan Mme. Bovary, içindeki pintilikten üstün kalır. Yaratıcısı sorundan kaçmaz: Onu dürüstlerin gazabına terk etmek yerine, onun kaderiyle özdeşleşir.

Ne var ki, ancak son yıllarda eleştiri, edebiyatın inanılmaz kötü inancını, olasılıkla yüzyılın sonunda yüzyılın başlangıcındakinden daha kötü olan inancını açığa vurmaya başladı. Dönemin en iyi gözlemcilerinden birinin sözlerini ödünç alırsak, "kurban olan kadınlar[ın] fiilen suçlu gibi görünüp seslerini duyuracak sözlerden yoksun" oldukları örnekler boldur.[2] Edebiyat, bir aldanmalar ve seraplar sistemine lütfunu bağışladı; akıllıca tasarlandıkları için daha da tehlikeli olan tuzakları kurdu. Yüzyıla egemen olan kadın imgesinin –melek ya da Madonna– ne kadar hasar yarattığını kim söyleyebilir? Yine de, on dokuzuncu yüzyılın kadın kahramanları, ahlak kurallarımızdaki köklü değişimlere rağmen neden hâlâ bizi heyecanlandırabiliyorlar? Neden bu kadar sık, ekranlarımıza geri getirilirler? Belki mutluluk istedikleri, çelişkilerle dolu oldukları ve kadere karşı mücadele etmek zorunda oldukları için. Özgürlük bölünemez olduğu için, onların özlemlerine yabancı değiliz.

Burjuva ahlakın cılız ve aldatıcı ödünleri, çoğunlukla lirik sahnenin büyüsü tarafından dönüştürüldü. En ünlü örnek, birkaç yıl önce *Kamelyalı Kadın*'da Alexandre Dumas'nın oğlu tarafından yaratılan, dokunaklı fahişeden bir aziz meydana getiren Verdi'nin *La Traviata*'sıdır. Dönemin tiyatrosunda o kadar yaygın olan aşk yoluyla kurtuluş senaryosu büyüsünü bir kez daha çalıştırdı; ancak bu kez suçlu, saf bir kadının araya girmesiyle değil, günahkâr hanımefendinin ailenin yasalarına olanaksız boyun eğmesiyle kurtulur. Feragat ihtiyacı, babanın ve âşığın vahiyleriyle aydınlanan Violetta'nın bilincine kazınır. Sosyete orospusunun, geçmişinde tehdit ettiği aile ve irsiyet altlarında kurban edilişi kurtuluşu kesinleştirir. "Cennettedir", nihai koro zafer edasıyla ilahi okur.

Zevke ve düzene meftun bir izleyici topluluğunun, köksüzleştirdiği insanların kaderine aldırmayan –istikrara tehdit oluşturmadıkları sürece aldırmayan– büyük bir sanayi çağının en acil sorunlarından birine sürekli mitik bir yanıt sunan bir kamuoyunun beklentile-

rine daha uygun bir yanıt hayal etmek zordur. Baştan çıkarılan masumlar (olasılıkla Gounod'nun *Faust*'unun Marguerite'ini model alan) ve erkek yiyen yosmalar (örneğin, Oscar Wilde'ın sahneye taşıdığı figürden kopya edilen Strauss'un Salomé'si) izleyicinin önünde sıraya dizildiler; belki uysal ya da ürkütücü, fakat her durumda erkek fantezisinin saf yansımaları. O sırada Wagner, yüzyılın hüküm süren hükümdarıydı. Tahta çıkışı, sadece müzikal üslubunun yeniliğinden kaynaklanmıyordu. Nietzsche bir keresinde, "Wagner, bir sinir hastasıdır" demişti. Thomas Mann'a göre müziği bir "teatral Loudres" etkisi yaratmaktaydı. Karakterlerinin tümü aynıydı: Hantal mitolojik takılarla süslenmiş ve zehirli bir müziğin marifetiyle harekete geçen melekler ya da cadılar. Zira her Brünnhilde, ahlaksızlığı kınayan savaşçı bakire, bir kadın olur ve dünyevi çalkantıları içinde Siegfried'e eşlik etmek için ihaneti ve terk etmeyi göze alır; gözleri kapalı bir erkeği kurtarmaya ya da yozlaştırmaya niyetli kaç Senta, Elisabeth ve Kundry vardı? Dünyayı tuzağa düşürülmüş iki zihne indirgeyen bir dramada tüm âşıkların belki de en soylusu olan Isolde, narsisist aşkın tehlikeleriyle o kadar özdeşleşir ki, avını boşluğa çeker ve laytmotiflerden mest olup, vecit halinde teslim olur.

Bütün bu örnekler erkek arzusunun ürünüdür. Romantik tutkunun kendinden geçiriciliği ve mitin ahlak hocalığı, bize kadınların yaşamlarının gerçekliği hakkında, yüzyılın başlangıcına kadar geri giden ve zamanla güç ve tematik zenginlik bakımından ileri giden eserlerde ifade edilen düş kırıklığı seslerinden daha az şey öğretir. Mutluluk –ki ben varsayıma göre fedakârlıktan ve fedakâr hizmetten kaynaklanan mutluluk taklidini değil, öz kıvanç ve bireysel başarıyı kastediyorum– kadınların menzilinin dışında kaldı. Fakat hangi macera mutluluk arayışından daha kişisel olabilirdi? Kadın ruhunun binlerce kaynağını harekete geçirmekteydi. Yenilginin bile, ister asice karşı konulsun, ister sessiz boyun eğmeyle kabul edilsin, geniş bir araştırma alanı olduğu anlaşılır. Zafer yerleşik düzene ait olduğunda, ancak kötü entrikayla kazanılabilir olduğunda, o zaman yenilgi olağanüstü bir kaderin işareti olabilir. Ve bu yüzden roman, yenilgiyi birçok kılığıyla araştırdı; yüzyıl bitiminin kötümserliği daha kasvetli bir sesle her iki cinsi yermesine ve iletişim yokluğunu değişmez bir durum olarak betimlemesine tanıklık etse de.

Dönemin bütünlüğü açıkça görülmesine rağmen (ve sınırlarını, yüze bölünebilen katı bir yıl kronolojiyle belirlemek yerine 1789 ve 1914 çalkantılarıyla belirlemek daha iyidir), özellikle edebiyat doğal çevresinden ve müttefik sanatlardan keyfi bir biçimde koparılmak istenmiyorsa, böyle bir zaman aralığında Batı dünyasının edebi imgelerini ve temsillerini betimlemeye kalkışmak risklidir. Böyle bir iş, edebi-

yat tarihinin göreneksel kategorileştirmelerine aykırıdır; bilim insanları haklı olarak bu tür geniş sentezlerden korkarlar ve kuşkusuz, kadınların sorduğu radikal sorularla uğraşmaya alışık değildirler. Dönem, iyi ya da kötü birçoğu hâlâ bizimle birlikte olan çelişkilerle doludur ve bunları incelemek için dayanabileceğimiz çok az sağlam zemin vardır. Yüzyılın eleştirel yeteneklerini yatıştırıp uyutan ilerleme fikri bir işe yaramaz. Aksine, ulusal sınırları aşan ve hiçbir edebi okul tanımayan korkuların bir tarihi vardır. Kadın portrelerinin temelini oluşturan bazı modellere kaynaklık eden ince ve kalıcı bir matris oluştururlar. Sosyal ve siyasal değişimlerle bütünleşen yeni ahlak kuralları da belirleyiciydi. Bu yüzden yüzyılın sonu, cinsel enerjinin keşfiyle titremekteydi; oysa vücudu küçümseme (bir enkarnasyon dini olduğu farz edilen şeyi kalbinden vuran Stoik ve Gnostik geleneklerden ihtiyatsızca ödünç alınmasına rağmen, Hıristiyan köken iddiasında bulunan), daha önceki bir dönemde dışavurumu iyice sınırlamıştı.

Dönemi anlamaya çalışırken, kuşaklar arasındaki canlı karşıtlıkları nasıl kavrayabilir ya da edebi karakterlerin "varlığı"nın dayandığı farklı dillerin tikelliğine nasıl saygı gösterebiliriz? Fontane'ın kadın kahramanlarının kökleri Brandeburg'da, Hardy'ninkiler İngiltere'nin güney kırsalındadır ve Henry James'in karakterlerinin ıstırabının ötesinde duran Avrupa'yı (hatta İngilizce konuşan Avrupa'yı) Amerika'dan farklılaştıran şey nüanslardır. Tek güvence yaşama olabildiğince yaklaşmak, önceden tasarlanmış her teoriyi reddetmek, güç çizgilerini ve etkileşim tarzlarını saptamaya çalışmak ve belki de (kim bilir?) bu imgesel kadınlardan birinin büyüsüne kapılmaktır.

İmgesel Kadının Mahremiyeti

> Kadın, içine altın elmalar koyduğumuz gümüş kadehtir. Kadınlarla ilgili düşüncem, gerçeklik görüngülerinden çıkarılmaz; onunla birlikte doğdum ya da belki de benimle birlikte büyümüştür.
>
> – Goethe'den Eckermann'a, 22 Ekim 1828[3]

> Kadın, rüyalarımıza en büyük gölgeyi düşüren ya da en fazla ışığı yansıtan varlıktır. . . . Manevi olarak, musallat olduğu ve meyveyle kutsadığı imgelemde yaşar.
>
> – Baudelaire, *Les Paradis artificiels* (1861)
> André Breton ve Pierre Eluard,
> *Dictionnaire abrégé du surréalisme* (1938) içinde

Rousseau, Aydınlanma yüzyılında, kadınları ilk kez yaşamın binlerce olumsallığından ve durumundan çıkarıp imgelemin yüce tahtına yerleştirdiğinde, insanın kendi rüyaları içinde kaybolma tehlikesini bedelini şahsen ödeyerek tartan ilk kişiydi de. *La Nouvelle Héloïse*'de (1761) yarattığı kurgusal kadın kahramanın cazibelerine fiilen teslim olan, kalbinin kusursuz saydığı her şeyle donattığı Julie'nin kendine meftun ettiği sihirbaz, kısa bir süre Julie'nin, Mme. d'Houdetot biçiminde kendisine geldiğini düşledi. Bu tatlı fantezinin bedelini ağır ödeyecekti. Bir anlamda *Emile*'deki macerayı tekrarlamaktaydı. Eğitim üzerine bu uzun yazıda Emile'in kadın taydaşı olan Sophie'nin çekiciliği tarafından fethedilen Jean-Jacques, eğitimcinin ketum tavrından kurtulmaktaydı. Örgüyü Sophie'nin kaderi evlenmek olacak şekilde düzenlemekle kalmadı, ondan yana müdahale de etti ve kusursuzluklarını övdü. Böylece filozof, imgelerin kendi üzerindeki gücünü açığa vurmaktaydı. Bu, hiçbir zaman kurtulamayacağı bir ıstıraptı. Ona göre kadın, özünde bir imgeydi: Kadın, erkek enerjisini bir mıknatıs gibi çekmekte, bir elektrik şoku gibi harekete geçirmekteydi. Aynı anda hem toplumun bozulmasının nedeni, hem toplumu sağlığına tekrar kavuşturmanın aracıydı.

Mutluluk düşüncesinin akla getirdiği tüm paradokslarla dolu olan Saint-Preux'nün lirik uçuşu, bir ateşböceği gibi, kadının tılsımlarına titrek bir ışık tutar:

> Kadınlar, kadınlar! Doğanın bize işkence etmek için süslediği muhterem ve ölümcül nesneler, meydan okuduğumuzda bizi cezalandıran, korktuğumuzda peşimizi bırakmayan, nefreti ve aşkı eşit ölçüde zararlı, cezasını çekmeden peşine düşemediğimiz ve kaçamadığımız! Güzellik, alım, cazibe, sempati! Ölümlüler için güzellik, içinde doğduğunuz öğeden daha korkunç; mutsuz, aldatıcı sakinliğine teslim olan erkektir! İnsan ırkına işkence eden fırtınalardan siz sorumlusunuz!

Tutkuların belagatı, romanda betimlenen ve neyse ki Julie'nin ölümüyle başarısız olmaktan kurtulan girişimin sıra dışı doğası konusunda okuru aldatmayı başardı mı? Julie, aşkı, erdemin muhafızlığına emanet edilen saf ruhsal bir ilke olarak ele almanın yanılsama olduğunu içtenlikle itiraf etmeden ölür. *La Nouvelle Héloïse*, Rousseau'nun kendi yüzyılına karşıt olarak kadınlara bahşettiği yaşamın ve mutluluğun manevi bakanlığı sorununu bu şekilde tamamen açık bırakmasına rağmen, gerçeküstücülere kadar okuyucuları büyülemeye devam edecek fantezilere geçerlilik de kazandırdı. Sonuçları sinsiydi; Rousseau'nun düşüncesi, kapsamı ve büyüklüğü ve de kavram-

sal ve müzikal gücü sayesinde, yeni bir dünyanın başlangıcı olduğu için daha da sinsiydi. Onun iddiasına göre, insanlığın hastalığı derindi: Bizzat yaşamı etkilemekteydi. Sorumluluk, kendi durumuyla doğa durumundan bir düşüşü temsil eden toplumun kapısına atılabilirdi. Bu nedenle herhangi bir tedavinin, bizzat varoluşun kaynağını etkilemesi gerekecekti. Doğa durumuna geri dönmek olanaksız olduğu için, restorasyon yeni bir sağlam değerler temeli üzerinde inşaatı ima eder. Elde kadınlıktan daha etkili hangi tedavi vardı? Kadın, "zehirdeki panzehir"den (Jean Starobinski'nin ifadesi) fazlasıydı. Kurtarıcı bir Ötekilik'ti (büyük harfle yazılmayı hak eden): Kadında bir kurtuluş vaadi yatar. Ve yüzyılımızda bile, André Breton şunu yazabilmekteydi: Kadın "erkeğin en yüksek şansını cisimleştirir ve Goethe'ye göre, yapının köşe taşı olarak kabul edilmeyi ister".

Romantizm geçmişte kalmışken bile, dönem romantik yanılsamalarla yaşamaya devam etti; zira kadının ötekiliği, erkeğin katışıksız bir icadı, bir inşasıydı. Rousseau, *Emile*'de kadının doğaya ve toplumun muhafazakâr içgüdülerine uşaklığıyla ilgili bir teori geliştirdiğinde, bu olguyu gizlemedi. Bu yüzden, bir cephaneliği ardıllarının kullanmakta gecikmediği tehlikeli silahlarla doldurdu. Sadece erkeklerin kadının gerçek doğasını açığa çıkarabilmeleri olasıydı: Alfred de Vigny, *La Maison du berger*'de (1844) kadın arkadaşına, "Eva, sen kimsin? Kendi doğanı sahiden biliyor musun?" diye soruyordu. Fakat kadını kendisine ifşa etmek aslında onu icat etmek, onu biçimlendirmek (tercihen uysal ve çocuksu), hatta içindeki karanlık güçlerden (zayıflık, kirlilik, histeri) korumaktır. Baudelaire, "Kadın doğaldır, yani iğrençtir" dediğinde, bunu herkesten daha iyi biliyordu. Kadın, bir insan-maymundan pek farklı değildir! Fakat mücevherler, parfümler ve kozmetikler biçimini değiştirmeliydi ve başkalaşım, bütünseldi. Aptallığı bile putluğu teşvik etmekteydi. Böylece özünden yoksun bırakılan kadın, varoluşun dayanılmaz kapağını açmakta ve şairi, rüyalarının cennetine geri götürmekteydi. Baudelaire'in kısa öyküsü *La Fanfarlo* (1847), bunun iyi bir örneğidir: Âşık dansçı sevgilisine sahip olurken bile, ondan birkaç saat önce sahnede giydiği giysiler için tiyatroya geri dönmesini ister ve sürdüğü ruju da unutmamasını hatırlatır. Züppe için aşkın nesnesi bir imgeydi, bir yapıntıydı.

Bir yanlış yapmayalım: Şiir, insan doğasının derinliklerini anlamak için bu düzenekleri kullandı. Arayış eksantrikti, hatta acıklıydı; fakat bu arayışta kadın, erkeğin doğal yardımcısından daha az sıradan bir şey, sosyalizmin kısa bir süre yakınlık duyduğu mesianik figürden daha az münasip ve dalavereci bir şey haline gelmekteydi. Gerektiğinde acımasız olan kadın, onu ele geçirmeye yönelik her girişimden kurtulmaktaydı, aşkın bir bitimsizliğin simgesiydi; bir kö-

tülük kuyusu ya da yaşamın öngörülemezliğinin bir işareti, vermeye muktedir, fakat zapt edilemez. Kendisinin bir yansıması olarak kadın düşünü (ister fantezi olsun, ister otomasyon) sonsuza kadar canlandıran erkek arzusu, asla dokunamadığı alevlerin içinde yanmaktaydı. En büyük sanatçılar, sadece yüzyılı hoşnutluğundan ötürü pataklamakla yetinmediler. Önermeden edemiyorum, en aşırı biçimiyle edebiyatın yapıntıya duyduğu dehşetli ihtiyaçla ilgili bilinci onu, baş eğmez özgürlüğe kâfirce saygı içinde yeni yükseklikler e çıkardı: Örneğin ilk günah dogması olmasaydı, Baudelaire ne olurdu?

Fakat bu, kadınların en iyi durumda bahane ve her zaman kurban oldukları bir oyundu. Bu koşullarda, kanlı canlı kadınlar nasıl felakete uğramayabilirdi? Bir gecelik aşktan sonra bir dizi mistik soneyle Mme. Sabatier'ye kur yapan Baudelaire, onu şu terimlerle kovdu: "Birkaç gün önce bir tanrıçaydın. . . . Şimdi yine bir kadınsın." Düşüş ani ve geri dönülmezdi ve hâlâ sevgilisine bağlıyken yaptığı uyarıyla pek yumuşamaz: "Ben bencil bir adamım; seni kullanıyorum."

Yine de, yaratıcılığın ve düşüncenin en değişik alanlarında çağın devrimci atılımlarını gerçekleştirmesinin bedeli bu tür uç deneylerdi: Zira, Hölderlin ile birlikte şiir çağın eleştirel bilinci ve şairin dostu Hegel'in ifadesiyle "insanoğlunun öğretmeni" olduysa ve eğer Baudelaire ve Nerval ile birlikte daha önce ihlal edilemez olan sınırları aştıysa, bunu, ulu bir dişil ideale, özünde bizzat şiirle özdeş katışıksız bir imgeye taparak yaptı. Eski toplum, yeni kültlere yol açarken bile, eski değerlerin çöküşüyle güveni tükenen çaresiz kültlerle övünmekteydi.

Sosyal gerçeklikleri betimlemeyi amaç edinen büyük ustalarıyla (rasgele birkaçını anarsak, Balzac, Dickens ve Zola gibi) roman bile, yüzyılın şeytanlarının pençesine düştü. Dickens uç bir örnekti, keskin sosyal sefalet gözleminin ne ölçüde kadınları resmetme yeteneğinden ayrı bir yetenek olduğunun kanıtıydı. Dickens sosyal manzarayı betimlemede mükemmel de olsa, kadın portreleri inanılmaz basmakalıptır. Diğerleri gibi Balzac da, kadın bir yazar gibi ucube bir şeyden ürkmekteydi: Kadın yazar doğanın yasalarına meydan okuyacak ve "bakir ve ehlileştirilmemiş bir şey"le ürkütecekti. Kutsal Kitap modelinden uzaklığına işaret ederek eklemekteydi: "Güçlü kadın sadece bir simge olmalı; gerçeklikte seyredilmesi korkutucudur."

Erkeğe bütünüyle boyun eğmeyen kadın iması karşısında bile teologlara ve onların laik çömezlerine (Proudhon gibi) eziyet çektiren kâbuslar, Goncourt kardeşleri de ziyaret etti; yine de kadınları betimlerken yeni toprakları da araştırabildiler. Aslında Goncourt'lar, "bağımlı histeri"ye yenilen ve tüberkülozdan ölen bekâr bir anne olan Germinie Lacerteux (1865) gibi düşmüş kadınlara ve kadın hapisha-

nelerindeki insanlık dışı sessizlik rejimi altında ezilip saçma sapan konuşan aptal ve sonunda ölü haline gelen *La Fille Elisa*'nın (1877) kadın kahramanı gibi suçlu fahişelere yer vermekle son edebi tabulardan birini ihlal ettiler. Kardeşler dikkatli araştırmacılardı; aracısız deneyim, bu örnekte Clermont-de-l'Oise'daki devlet hapishanesini şok ziyaretleri belgesel araştırmalarını kamçıladı. Zola'nın *L'Assommoir*'ında Gervaise'in kendini yok edici epiğinin temellerini atan kibar fahişelerin, kadın suçluların ve işçi kadınların ülkesine yapılan büyük gezinin başlatıcılarıydılar ve bütün Avrupa'daki oyunlarda ve natüralist romanlardaki didinen kadın portrelerinin öncüsüydüler; bununla birlikte Goncourt'lar, sarsıntıyı kaydetmekten çok, kendilerini, meta bir yana, cinsel nesne olarak sergilemeye acımasızca zorlanan kadınlara iliştirilen küçümsemeye tanıklık etmekteydiler. Dergileri *Journal*, o zaman yaygın olan anti-feminist küfürlerle doludur; kadınların sözde gayri insaniliğiyle, kardeşlerin doğa tarafından "sırf rahim"e indirgenmiş diye tarif ettikleri yaratıklarla ilgili zalimce belirlemelerle süslüdür. Kadınların Baudelaire için sonsuz cazibeyi temsil ettikleri günler, uzak geçmişe aitmiş gibi görünüyor.

1880'lerde nüfuzu bütün Avrupa'da hissedilen Zola, Goncourt'ların bıraktığı yerden devam etti. Nana, bu kirli, obur canavar, bir mit olduğu ölçüde sosyal tarih değildir. Zevk düşkünü bir toplumun arzularını karşılayan bir kapatma olarak işe başladığından itibaren, bir simge düzeyine yükselir. Üremeden ayrılmış cinselliğin yıkıcılığını örnekler ve İkinci İmparatorluk'u zayıflatan sosyal dağılmayı temsil eder. Duygusuz Maupassant bile, ulaşılmaz bir rüya kadın imgesine, yazarın kendi takıntılarının bir simgesine düpedüz teslim olurken anneliğin dehşetini ifade etti. Joris-Karl Huysmann'ın estetizmine ne demeli? Romancının, natüralist edebiyatta bile bulduğu "bekârlık delisi evde kalmış bir kızın boşluğu"yla ve "eski kafalı idealizm"le alay eden bir gösteri günü vardı; yine de kozmik bir kadın korkusunu açığa vuracak gibi duran *A Rebours*'daki (1884) Salomé gibi imgelerden eserini arındıramadı.

Avrupa'nın diğer ülkeleri bu konuda Fransa'ya bir şey bırakmadı. Sfensk ve garip yaratık olarak kadın imgesi, Gustave Moreau ve Félicien Rops gibi geç on dokuzuncu yüzyıl ressamlarının imgelemini etkilemeden önce Heine'ye musallat oldu. Yılmaz bakire, Hauptmann'ın ve Hofmannsthal'ın oyunlarına dehşet tohumları ekti; sosyete orospusunun, Berg'in 1935'te operaya soktuğu korkutucu Lulu'nun yaratıcısı Wedekind'de yaptığı gibi. İngiltere'de Ön-Rafaelciler, Viyana'da Klimt, Norveç'te Edvard Munch ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda Alfred Kubin, tablolarıyla eşit ölçüde rahatsız edici vizyonları canlandırdılar. Fakat Fransa, bütün bir ente-

lektüel ve sanatsal üretim döneminin cinselleştirilmiş bir dünya temsilinden (ki buna göre erkeğin amacı, kadının sorun yaratan yabancılığını yenmektir) ne ölçüde yararlandığını, diğer ülkelerden daha önce ve daha açıkça gösterdi. Michelet'nin güçlü ve sezgisel dehası, lirik düzyazıyı ham kavramlarla besledi. Eril kafası, fazla bereketli hale getirdiği, fakat ikinci karısının özel yaşamını yönettiği gibi sevecen tiranlıkla yönettiği tarih ülkesini istila etti. Bir hayalperest olarak, Fransa'nın ve halkının kaderini deşifre etti, cadının ve annenin iyiliksever enerjisini övdü; fakat kadınların etkisini, devrimi gerçek rotasından çıkaran can alıcı faktörlerden biri olarak resmetti (*Les Femmes de la Révolution*, 1854). Paradoksal bir biçimde, yüzyılın mantığını doğal sonucuna taşıyan şey bilimdi, ister Comte'la birlikte kendisine sosyoloji desin, ister Renan ile birlikte din tarihi desin: Üstün bir insanlık biçiminin gelmesini düşlemekteydi; bu insanlık biçiminde, döllemesiz üreme, türün varlığını sürdürmesini kadın kadar kusurlu bir cinse emanet etme ihtiyacına nihayet son verecekti.

Kadının "karanlık kıta"sı korkutucu bir şeydi ve herhangi bir biçimiyle delilik, kadının kepazece ve çıplak varlığına tercih edilebilirdi. Alman idealizmi bu temayı iyice eskitti, yüzyılın sonrasında Wagner'in yapacağı gibi. Allahtan müzik, bestecinin "ebedi kadın"ı (*das ewige Weib*) erkeğe bağlı uşak bir doğanın içine kapatmaya çalışan dayanıksız dogmasını bastırmaktaydı. Wagner'in kendisini Goethe'den ve eserlerinden üstün göstermeye yönelik düşüncesiz girişimi, sadece modelin benzersizliğini vurgulamaktaydı. Goethe gibi eril bir ruh bile kadının aşktaki dehasını tüketemedi. Berlin'de bir salon tutan aydınlanmış bir Romantik olan çağdaşı Rahel Varnhagen, *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları*'nda yer alan birçok kadın arasında kendilerini sadece aşka adayanların ölümü boylamış olmasının tesadüf olmadığını söylemekteydi. Kuşkusuz, ebedi dişil, *Faust*'un ikinci bölümünün sonundaki yüce değer, bir taç giyme törenini temsil eder. Şair, bilgeliğini müziğin ve simgeciliğin kanatlı korumasına emanet eder. Koro tekdüze bir sesle okur: "Das Ewig-Weibliche / Zieth uns hinan" (Ebedi dişil / bizi yukarı çeker). Sadece ölçünün kısalığıyla ve çapraz uyak şemasıyla birbirine bağlanan bu son dizelerin zayıflığı, bir kaderi özetler. Zamanın sürekliliğini ve sonsuzluğu ifade eder. Faust, birden fazla kadın tanıdı: Aldatıp yıkıma götürdüğü küçük burjuva Margaret ve değişmez kusursuzluğuyla kısa bir süre yaşama geri getirilen Antik kahraman Helen. Tanrının annesi Meryem (meleklerin ve mistiklerin yaşadığı yüksek dağlardan oluşan bir arka plan üzerinde Faust'un ölümsüz kısmının göğe yükselişini betimleyen son sahnede Margaret'in dua ettiği Meryem) ile birlikte, kadınlar, yine de, şairin mucizesini cüretkâr bir üslup demetine kazıdığı sim-

genin sadece bir kısmını oluştururlar. Aslında simge, sadece rüyanın, güzelliğin ve doğanın değişen enerjileriyle kaplandığında vardır. Yolculuğu boyunca Faust'a yol gösteren enerjiler, şimdi nihai bir kıvançla birleşirler. Tüm takıntılardan kurtulan, ruhun ağırlıklarını fırlatıp atan türden bir meditasyona açık, kösteksiz bir varoluşun özgürlüğüne tekrar kavuşan Faust, haklı olarak Varlık'a aittir. Goethe, yaşamın yasalarına karşı uysal bir arzuyu kutsar.

Yüzyıl donuk bir ikiyüzlülüğü vaaz ederken, böyle bir yücelik nasıl sürdürülebilirdi? Resmi hakikatin –ki bu hakikate göre insanlık en yüksek noktaya ulaşmıştı ve uygarlığın meyvelerinin keyfini çıkarıyordu– bilincin ve bireylerin dağılmasıyla yanlış olduğu anlaşıldı. Tüm Avrupa'daki tiyatrolarda muazzam bir başarı elde eden Ibsen'in *Bir Bebek Evi* (1879) adlı oyunu, bir ayrılma sahnesiyle biter: Nora, sonunda kendi başına yaşamak üzere evlilik yaşamına kapıyı kapatır. Kocasına sadık Nora, kocasını ölümden kurtarmış ve ona iki çocuk vermişti. Yine de, adam, karısını istediği oyuncak kadından başka bir şey olarak göremeyecek kadar cevherden yoksundur. Nora'nın tek kurtuluşu kaçmaktır: Yaşam, evin ve ailenin dışında başlar. Kesinlikten geriye kalan, bu yüzyılın başında Arthur Schnitzler tarafından sorgulandı. Oyunları ve öyküleri, ruhun gizli gölgelerini derinliğine araştırır ve ruhun kaygıları ve ebedi kararsızlığı üzerinde durur. Schnitzler, fiili varoluşun gerçekliğini kuşkuda bırakmakla (ve insanlar inkâr edilemez bir biçimde fanteziyle yönetildikleri ve aptalca sosyal mekanizmalara yakalandıkları için, deneyimin fazla önemi yoktur), imgeselin güçlü nüfuzunu ve iflas durumunu, kendi eşsiz tarzıyla bir kez daha göstermekteydi. Erkek ve kadın, bilinçdışının gelgitleri üzerinde ölen imgelemde çözünür. Bu arada başka bir Viyanalı, Sigmund Freud, Schnitzler'in loş aydınlığında kendi düşüncelerinin bir yansımasını gördü.

Kaderler

> Varoluş, benlikle başlamalı . . . ve insan, merkez olmadan önce, her zaman kendi kaderinin arkasındaki itici güç olmalıdır.
>
> – Mme. de Staël, *De l'influence des passions*

> Bu katı sistemin kendisini kuşattığını görünce . . . o karanlık ve boğulma duygusu . . . onu ele geçirdi.
>
> – Henry James, *The Portrait of a Lady* (1881)

Özgürlüğe katlanamayan bir toplumda bir kişi nasıl özgür doğacaktı? Kadının faaliyet alanının sürekli daraltıldığı bir dünyada mutluluğa nasıl ulaşılacaktı? Victoria dönemi yazılarının bize anlattığına göre, eve kapatılması kadının manevi otoritesinin temeliydi: Saralı Ellis, muzaffer sanayi burjuvazisinin kendi yasalarını yazıya döktüğü sayısız risaleden biri olan *The Women of England*'ın (1839) okuyucularına, "Derin sorumluluklarınız var; acil istekleriniz var; bir ulusun moral değeri, sizin himayenizdedir" diyordu. Elbette kadınlara verilen güç, her türlü sosyal ya da siyasal kişisel tutkudan vazgeçiren bir sözleşmeye razı olmalarına bağlıydı. Kadınlar bu sözleşmeyi yırttıkları anda erkekler, şövalyece tavırlarını bıraktılar; şövalyelik, parlak bir sahte mücevher gibi fiyaka olsun diye takılan Don Kişotça bir idealdi. Bu, savaştı.

Edebiyat, dolaysız savaş alanı oldu. On sekizinci yüzyılın sonunda edebiyat, hâlâ kadın özgürlüğünün bir aracıydı. Ailenin ve ev halkının bakımına adanan günlerin kırık ritmine özellikle uygun bir faaliyet olan mektup yazma, edebiyat olarak kabul görmüş ve romanı etkilemişti. Fakat on dokuzuncu yüzyıla girişle birlikte gerilimler yükseldi. Statükoyu sürdürmek sorunlu hale geldi. Paradoksal bir biçimde, İngiltere herhalde kadın yazarlara en fazla hoşgörü gösteren ülkeydi. Fakat bu hoşgörü (ki, sadece diğer ülkelerle karşılaştırıldığında öyle görünüyor), Jane Austen, Brontë kardeşler ve George Eliot gibi yazarların yerleşik düzenle hiçbir zaman karşı karşıya gelmeme tutumunun bir sonucu değil miydi? Bu yazarlar için evlilik hâlâ elzemdi. Jane Austen hâlâ iyimser olabiliyordu ve Brontë kardeşler, Jane Eyre'in zaferini betimleyebiliyordu: Mirastan mahrum bırakılan bir yetim, kendisini baştan çıkaranı kendisiyle evlenmeye sonunda mecbur eder ve böylece umut ettiği şeye ulaşır. (Zor bir yaşam, düşlerini acımasızca azaltmıştı.)

Başka yerlerde mücadele şiddetliydi. 1800'de, kalem erbabı kadının yaşamının "Hindistanlı paryalar"ın yaşamı kadar berbat olduğunun acıyla kabul edilmesi Mme. de Staël'den kaynaklandı. Reddedilen ve lanetlenen Mme. de Staël, tabuyu ihlal etmenin bedelini ödedi: Kendi başına var olmaya cüret ederek erkek toprağına girmeye kalkışmıştı. Kendi kuşağından birçok kişi gibi, kurtuluşa giden en kestirme yol olarak "yazma öfkesi"ni kafaya takan George Sand, öne çıkmanın zor olduğunu anladı. Üretim hacmi ve dehasının gücü karşısında yüzyıl, ona katlanmak zorunda kaldı, fakat onu kovuşturma acısından kurtarmak zorunda değildi; yapacağını zaten yapmış olan Sand'ı durdurmak için geç kalınmış olabilir, fakat onun soyundan başka bir yazarın sahnede görünmemesini güvenceye almak için hiçbir çaba esirgenmedi. Almanca konu-

şan ülkelerdeki manzara da pek parlak değildi: Metternich'in Restorasyon'u, ilk girişimleri bastırmıştı. Özgürlüğü tatmış olan Rahel Varnhagen geri çekildi. Mektuplaşmaları mahrem kalacaktı: Yayımlanmaları için bir maske takması, erkeklerin kontrol ettiği rolleri kabul etmesi gerekecekti. Egemen eşitsizliğin, bir erkek kardeş ile bir kız kardeşin, yazar Clemens ve Bettina Brentano'nun öyküsünden daha iyi bir örneği yoktur. Clemens ünlü bir şairdi. Fakat Bettina 1835'e kadar yazdıklarını yayımlamaktan uzak durdu; o sırada ellisinde bir dul, yedi çocuk annesi ve Berlinli ünlü bir şahsiyetti; yine de, kendisini yüzsüzce sergilediği için kardeşinden azar işitti. Doğrusu Bettina, Berlin'in yoksul mahallelerindeki berbat koşulları araştırarak suçunu ikiye katladı. Bunun sonucunda ortaya çıkan sosyal rezalet, edebi rezaleti yoğunlaştırdı ve kitabı yasaklandı. Daha önce mutsuz Caroline von Günderode, "*Warum war ich kein Mann?*" (Niye bir erkek olmadım?) diye sormuştu. Partnerlerinin sorumsuzluğu bu gayretli kadını sonunda intihara sürükledi.

Kadınların romanları, doğal olarak düş kırıklığını ve kırık mutluluğu resmettiler. Mme. de Staël'in eserini ele alalım. Yetenekli bir şair olan Corinne (1807'de yayımlanan romana adını veren kadın kahraman), kazandığı şöhreti âşığı Oswald'ın ayaklarına serme dışında hiçbir kıvanç düşünemez. Fakat Oswald onu terk eder, bunun görevi olduğuna inanır. Corinne'e bırakılan tek şey ölümdür. Mme. de Staël'in önceki romanı *Delphine*'de şunları okuyoruz: "Bir kadın sevdiği erkekle evlenemediğinde kaderi tükenmiştir. Toplum, kadınlara sadece bir umut ayırır. Kuralar çekildiğinde ve kurada kaybedildiğinde, bu umudun sonudur." Bu yargı, dönemin korkunç bir gerçeğini yansıtır. Kadın düşmanı bir dünyada, bir kadının başarılı olmasının hiçbir yolu yoktu. En iyi durumda diğer paryalarla birleşebilir ve sonunda galip gelmesi kararlaştırılmış bir halkın kurtarıcı yolculuğuna katılabilirdi: George Sand'ın Consuelo'su, dışlanmış kadınlar için yeni olanaklar açtı. O sırada (1844) gökyüzü, kısa bir süreliğine berraktı. Ezilenlerle dayanışma, örneğin Fransa gezisinde işçileri örgütleyen Flora Tristan'ın sosyal eylemiyle somut bir biçim almaya başlamıştı. Fakat kırılgan umutlar, 1848 ayaklanmalarının kanlı bir biçimde bastırılmasıyla birlikte yok oldu.

Dünyadaki en kuytu yeri, aristokrat Clochegourde'un Touraine'de Indre Irmağı'na sınır bir vadideki sığınağını alın; annelik görevine son derece sadık ve olasılıkla ancak en temiz ruhların bildiği türden içsel bir dinin heyecanıyla dolu bir kadını alın, özel yaşamın dramıyla ilgili bir romanın malzemelerine sahip olursunuz.

Dünyada gizli yaraları olmayan bir yer yoktur. Balzac'ın *Vadideki Zambak*'ı (1836) sahiden bir fedakârlık romanı mıdır? Mme. de Mortsauf, âşık olduğu, fakat yersiz yere bir oğul gibi davranmak zorunluluğu hissettiği bir erkeğe, Felix'e duyduğu tutkuyla titrer. Rakibinin başarısını görünce üzerine çöken korkunç kıskançlık, köklü bir hakikati açığa vurur: Felix'in sadakatsizliği, onu karşılanmamış arzularıyla baş başa bırakır. Doğrusu, Balzac kendini sansürledi. Ölüm döşeğinde geri dönüp verimsiz yaşamını düşünürken kadına acı veren asi duygular, elyazmasında daha açıktı. Romancı, bu tür derinlikleri araştırmanın uyandırabileceği şeylerden kuşkusuz korkan metresini memnun etmek için öyküsünün kalbini kesip almış. Bununla birlikte, olduğu haliyle metin yeterince belegatlidir ve romanı oluşturan bağlantılı öykülerle yaldızlanır. Eğer *Vadideki Zambak* ahlaki bir ders ise, kesinlikle kadınlara hitap eden bir ders değildir. Gerçekte bir kadın, kendi macerasını bir aşk ilanına dönüştürme derdine düşen anlatıcıya ders verme durumunda kalır: Nathalie de Mannerville, Mme. de Mortsauf'un arzusunu fark edemeyen şerefsiz talibine yüz vermez. Ona şunu anlatır: Bir kadını paramparça etmiş olmak, başka bir kadını baştan çıkarmanın mazereti değildir.

Balzac kendini dizginlediği halde, 1860'lara gelindiğinde engeller azalmıştı. Yüzyılın son onyılları, kadınların amansız kaderi temaşasına yaygınlık kazandırdı. Resimde gerçekçilik, bunun bir taşıyıcısıydı: Monet'nin iki tablosunun, *Le Déjeuner sur l'herbe* (1863) ile *Olympia*'nın (1865) neden olduğu skandala bakın. Ressam, İkinci İmparatorluk ahlakının doğrudan bir temsiliyle çağdaş bir fahişeyi çıplak resmetmeye cüret etti. İlk önce Fransa'da Zola ile birlikte, daha sonra bütün Avrupa'da edebiyat tüm sosyal sınıfları temsil etmeye ve iktidar hevesiyle ve kadınların sorunlarını anlayamamasıyla İspanya'da Pérez Galdós ile Clarìn'in ve İngiltere'de daha sınırlı bir tarzda Thomas Hardy'nin öfkesine neden olan kilise gibi geriye kalan son tabulara saldırmaya başladı. Dini yetkililer, ahlaktan çok çiftlerin dini törenlere katılmasıyla ilgilendiler. Bir sürü yeni özlem ve arzu öne çıktı. "Kadın sorunu", kaynayan bir toplumda diğer sorunlardan ayrı tutulamazdı ve kadınlar da, bir modelde özetlenemezdi: Galdós'un romanı *Fortunata y Jacinta*'da (1887), romana adlarını veren kadın kahramanlar iki farklı dünyaya aittirler. Her ikisi de Madridlidir ve aynı erkeğin kurbanıdır. Fakat biri, kendisini çocuğunu taşıdığı erkeğin karısı olarak görmesine neden olan kıskanç kibri, tutkuyu ve sağlıklı olmayı miras aldığı aşağı sınıftandı; oysa diğeri, paraya ve saygınlığa, kocasını elde tutamayan ya da çocuk sahibi olamayan bir kadın için fazla anla-

mı olmayan o şahane burjuva ayrıcalıklarına sahiptir. Koşullar diğer ülkelerde farklıydı. Tolstoy'un Rusya'sından Eça de Queirós'un (*Cousin Basilio*'da [1874] zina günahına giren saygın matron unutulmaz Luisa'nın yaratıcısı) Portekiz'ine kadar romanlar, sonunda kendilerini dişil cinste duyuran ve gerginliği, yani, mutluluğu, arzuyu (duyusal ve entelektüel kıvanç arzusu) ve kendi yaşamının kontrolünü (olmayan ya da aldırmayan bir kocanın vasiliğine katlanmaya karşıt olarak) sunan özlemlerle doluydu. Edebiyat, kadınların gerektiğinde kuşatıcı idealizme karşı savundukları nefsin çekiciliğiyle de kaynamaktaydı. Örneğin, Juan Valera'nın *Pepita Jiménez*'ini (1874) alalım. Bu eserde genç bir dul kadın, bir ilahiyat öğrencisinin sevgisini kazanmakta ve onu, başlamak üzere olduğu papazlık mesleğinden uzaklaştırarak kendisiyle evlenmeye teşvik etmekteydi. Romanın mutlu bir sonu vardır; fakat birçok roman, toplumun azgın muhafazakârlığının neden olduğu felaketlerle sonuçlanmaktaydı. Maupassant yargıdan çekindi, yine de sosyal güçlerin gaddarlığını soğukkanlılıkla vurguladı; August Strindberg'in *Matmazel Julie*'si (1888) ve diğer oyunları ise, ilerlemenin sınırlarını vurguladı. Aşk bir yanılsamadır ve sınıfsal ve cinsel çatışmayı çözme umudu yoktur. *Rüya Oyunu* (1901), doğmamanın daha iyi olduğunu savunmaktaydı.

Roman, inkâr edilemez bir biçimde on dokuzuncu yüzyılın en canlı ve kadınların mutluluk özlemleri ve karşılaştıkları engellerle ilgili en iyi görüşü sunan edebi türdü. Bu nedenle, romancı Thomas Hardy ve Henry James'i değerlendirmek üzere bu hızlı incelemeye biraz ara verelim. Büyük ölçüde dünyamız onlarla başlar. d'Urberville's'li Tess'in onurlu dürüstlüğünün ve Sue Bridehead'ın soylu bağımsızlığının (*Jude the Obscure*'de, 1895) belayla karşılaşmasına neden olan engeller nelerdi? Bizzat kahramanların görüşüne göre, geçmişlerine kazılı bir kadere ya da basitçe mevcut duruma teslim olmaktaydılar: Yaşamın berbatlığını, Job'un ifadeleriyle canlandırırlar. Arzularıyla geleneklerden sapan içsel bir yasaya uygun yaşayamayacak, özgürlüklerine sahip çıkacakların yoluna koyulan tuzaklara düşecek kadar kendi zamanlarının ilerisindedirler, duyarlıdırlar. Sadece Bathsheba, *Far from the Madding Crowd*'un kadın kahramanı, şeytanı alt eder ve kaderin pençesinden kurtulur ve bunu sadece Gabriel Oak'ın, kendisiyle aynı yapıda olan bir erkeğin mutlak sadakatine güvenebildiği için yapabilir. Tess'in başarısızlığında örtük olarak var olan kasvet ve Sue'nün (toplumun, kaçmayı umduğu sahteliğe geri dönmeye zorladığı) vazgeçtikleri acı bir tat bırakır: Can çekişen bir sosyal düzene ne umutlar feda edildi!

Henry James, üst sınıflarla ilgili gözleminde, köylülüğü betim-

leyen Hardy kadar kavrayışlıydı. Bağımsızlık aşkının, Tanrı vergisi zekâ ve güzelliğin, aşırı kendine güvenleriyle her türlü yardım önerisini reddeden kadınlar için tehlikeli olduğu anlaşıldı. *The Bostonians*, Amerika'nın zekâ başkentinde azgın bir feminizm taşlamasıdır. Yaşamın, kurtuluş davasına inanan bu sert, soyut, dünya dışı, fanatik, yine de bir bakıma huzursuz kişilerden öcünü alması belki de kaçınılmazdı. Fakat *The Portrait of a Lady*'de (1882) Isabel Archer'ın üzerine kapanan ve teninde hissettiği ahlaki hapishane ve aşırı umursamazlığından ötürü Daisy Miller'ı cezalandıran ölüm, bir tehlikenin işaretidir: Özgürlüğün ve mutluluğun yeni ve kendinden geçirici meydan okumaları karşısında, yanlış bir yargı pekâlâ ölümcül olabilirdi. Eski Kıta'nın, mutluluk arayışını düzenleyen Yeni Dünya kurallarını o kadar etkili bozduğu bir zamanda böyle bir yanlıştan nasıl sakınılabilirdi?

Yaşamı Hoş Karşılama: Lou Andreas-Salomé

> İnan bana, dünya sana hiçbir hediye vermez. Bir yaşamın olmasını istiyorsan, onu çal.
>
> – Lou Andreas-Salomé, *Looking Back: Memoirs*[4]

> Doğruyu söylemek gerekirse, artık erdemler ve başarılar hakkında değil, tartışmak için kendimi daha yeterli hissettiğim şey, yani mutluluk hakkında konuşmak isterim.
>
> – Lou Andreas-Salomé, *On the Female Type* (1914)[5]

James'in kendi karakterlerinin kavrayışına tamamen kadınsal bir sempati kazandırabildiği doğru olduğu halde, kurguyu geride bırakıp, dikkatimizi bizzat kadınlara çevirmenin ve kadınların nasıl giderek kendilerini fark eder hale geldiklerini ve ruh köreltici protesto yüküyle artık kösteklenmeyip, bağımsızlıklarına nasıl sahip çıktıklarını gözlemlemenin zamanıdır. Diğer kadınlardan daha fazla Lou Andreas-Salomé, on dokuzuncu yüzyılın bütün büyük tartışmalarına katıldı. Özgürlüğün tüm risklerini alma isteğiyle şaşırtıcıydı ve sık sık şaşırttığı dostları için bile muammaydı. Mutluluğa âşıktı ve bu aşkın sırrı, olağanüstü yaşam coşkusuyla ilgiliydi. Kazara izlenecek yolu gösterse, bunun nedeni çevresine bağımsızlık, kültürlülük ve güzellik ışınları yayan bir kişiliğin parlaklığı değil, daha çok sadece bir ihsan, yani bizzat yaşam olarak yaşanabilen şeyle hükümran bir tarafsızlıkla yüzleşmesine olanak veren bir iç disiplindi:

Kendi yaşamımı başka birinin yaşamını model alarak biçimlendiremem ve hiçbir zaman birileri için model de olmam. Yapacağım şey, ne pahasına olursa olsun yaşamımı kendi modelime göre biçimlendirmektir. Bu şekilde hareket etmekle bir ilkeyi değil, çok daha harika bir şeyi, yaşama sıcak bakan ve sadece özgür olmak için yanıp tutuşan her bireyin kalbinde yatan bir şeyi savunuyorum. . . . Şimdi olduğumdan daha mutlu olmak kesinlikle olanaksızdır.[6]

Bu mektubu yazan genç kadın yirmi bir yaşındaydı. Sallantılı sağlığı uğruna gittiği Roma'da yaşıyordu. Tanıştığı iki parlak, fakat kendisinden daha yaşlı entelektüelle, Friedrich Nietzsche ve Paul Rée ile bir tür topluluk kurmayı düşlüyordu. Annesinin, hatta ilk öğretmeni ve karşılık göremeyecek şekilde âşık olduğu Muhterem Gillot'nun anayurdu Rusya'dan taşıdığı diğer feministlerin öfkeli itirazlarına, sakin bir biçimde yanıt verdi. Fakat Lou, o zaman da, başka bir zaman da yolundan asla caymadı. Onu iten ve insanların söylediklerine karşı bağışıklı kılan güç isyan gücü değildi; zira isyanın da konformistleri vardır. Daha sonra, Ibsen'in kadın kahramanlarından söz ederken, herhangi bir özgürlük isteği olumsuzlama aşamasının ötesine geçemezse, özgürlüğün davranış kurallarını tanımlama düzeyine yükselemezse ölüme mahkûm olduğunu söyleyecekti. Stendhalcı demekten kendimi alamadığım içsel bir kesinlik, genç kadını tercihinin doğru olduğuna ikna etti. Lou bu davranışıyla, kendilerini âşık olarak değil, sadece entelektüel ortak ve yaşam arkadaşı olarak, sekssiz bir evlilik hayatı sürdüğü kocası Andreas'ta bulduğu türden bir erkek olarak isteyen bir kadına delice âşık olan Nietzsche ve Rée ile başlamak üzere, birden fazla ortağı mahvedecekti. Fakat 1897'de genç Rilke'nin aşkında bulduğu bir cinsel kıvanç yaşamı da aramaktaydı ve *Duino Ağıtları*'nın gelecekteki şairini destekleme ve onun dehasını besleme gücünü buradan almaktaydı; bu bağlantının dışa kapalılığı, ilişkileri kopma noktasına gelene kadar germesine rağmen.

Lou, felsefe ve tıp alanlarında aldığı sıkı eğitimi ve Avrupa'nın başlıca edebi eğilimlerine aşinalığını, gelecek vaat eden yeni psikanaliz alanını incelemeye taşıdı. I. Dünya Savaşı'ndan önce, Freud'un başlıca işbirlikçilerinden biri oldu. Engellerin üstesinden gelmesine ve belki de, parçalara ayırma ve çözümleme bilimsel yöntemine bağlılığı yüzünden geri kalan Freud'dan daha yüksek bir sentez düzeyine ulaşmasına olanak tanıyan yaratıcı, coşkulu ve şiirsel bir zekâyı psikanaliz işine taşıdı. Yüzyılın bitiminde Lou, aşk deneyiminde zihnin vücutla ilişkisine ilgi göstermiş, konuya yeni bir

ışık tutmak için biyolojideki en son buluşlardan yararlanmıştı. Psişik yaşam, vücudun derinliklerinden fışkıran enerjilerden nasıl etkilenmeden kalabilirdi? Cinsel taşkınlık, bunun gerektirdiği kendi kendini aldatma olasılığıyla birlikte, varlığın ta kaynağına dokunduğunda, zihin, iki ruhun kaynaşmasına dayanan romantikleştirilmiş bir ideale nasıl saplanıp kalabilirdi? Feministleri şaşırtırcasına, kadını anlamanın ipuçları için sadece biyolojiye değil, kadınların yaşamları üzerinde bu kadar güçlü bir etki yaratan simgeciliğe de (en başta da, gördüğümüz gibi imgeleme egemen olan Madonna figürüne) baktı. Toplumun dilde örtük olarak var olan belli değerleri sinsice zimmetine geçirmesi –kadınsal bütünlüğü histerik teslimiyete ve kadını dişiye indirgeyen bir zimmet– yine de, bu değerleri toptan reddetmenin bahanesi olarak kullanılmamalıdır. Bu değerler doğru yorumlandıklarında, kadınları ve genel olarak toplumu kaostan ve yön kaybından kurtarabilirdi.

Lou'nun programı, kadınları kendileriyle barıştırmayı ve vücutlarıyla, dille ve şiirle o zamana kadar incelenmeyen ilişkilerini araştırmayı amaçlayan tutkulu bir entelektüel programdı. Kadın imgelerini (feminist kız kardeşlerinin yanı sıra Ibsen'in ve Strindberg'inkileri de) didik didik ederek, Freud'un narsisizm kavramının genişlemesine önemli bir katkıda bulundu. Ona göre narsisizm, insanın sadece kendi imgesine değil, kendi benliğine de aşkını anlatan yapısal bir ilkeydi. Bebek kendisi ile çevresini ayırt etmeden önceki erken çocukluk arzularından bazıları, yetişkinlik döneminde devam etmekteydi. Sanatçılar bu iyilikçi enerjileri yakalamayı herkesten daha iyi bilirler; çünkü yaratıcı edimde, çoğumuzun çok ender ulaştığı kaynaklardan yararlanırlar. Belli imgelerin tözsüzlüğüyle bütünleştirilen bir cinsin ayrı tutulmasına son vermenin, bizzat bu imgelerin genel olarak insanlar için psikolojik anlamına işaret etmekten daha iyi bir yolu var mıdır?

Evet ama Lou, on dokuzuncu yüzyılın en büyük kadın yazarı değildi. Duyarlılığı kadar canlı, Rilke'nin şiirinin başlamasında oynadığı rol kadar kesin, felsefe ve psikanaliz alanında da sivrildi. Bununla birlikte, olağanüstü cömertliğini ve yaşamının sonuna doğru, 1933-1934'te yazdığı anıları *Looking Back*'te o kadar aleni olan bir üslupçu ve şair olarak yeteneklerini kabul etmemek, onu aceleyle yargılamak olurdu. Anılarında, herkesten daha fazla kendi yaşamını belirleyen bu kadın, onu o yapan olağanüstü karşılaşmaları ve bir bakıma "efendi"si olduğu için değil, hepimizde var olan ve hepimizi aşan enerjiyi kullanmasını bildiği için yaşamının şiirsel bir eser haline gelişini anlatmak üzere her türlü kibri (eğer vardıysa) bir tarafa bırakır.

Kadın sanatçıların işi kolay değildi ve eserlerinin kurban edildiğini sık sık gördüler. Örneğin Alice James'in günlükleri, yazarının ölümünden kırk yıldan fazla bir süre sonra, 1934'e kadar yayımlanmamasından büyük ölçüde sorumlu olan kardeşi Henry'nin düşmanlığıyla değilse de, kayıtsızlığıyla karşılaştı; Camille Claudel'in heykeltıraş olarak kariyeri, âşığı Rodin ile yazar kardeşi Paul Claudel'in birleşik ödlekliği yüzünden yok oldu. Egemen koşullar altında kadınlar, edebiyatın ve sanatın sunduğu kendi imgeleri üzerinde çok az kontrole sahiptiler. Ve betimlememiz, zorunluluktan ötürü, eril ve dişil sesleri –ayrı ve karıştırılması olanaksız– almaşıklaştırdı. Bununla birlikte, olumsuz koşullara rağmen kimi dikkate değer gelişmeler oldu. Küçük kız ayrı bir edebi varlık, sözüm ona evrensel bir erkek modele dayanmayan bir yaşama sahip bir çocuk olarak ortaya çıktı. Bu figür, Victor Hugo'nun *Sefiller*'inde Thénardier'ler tarafından sömürülen bir yetim ya da Cosette gibi bir kurban kılığında 1860'larda ortaya çıktı. Fakat her şeyden önce, *Les Malheurs de Sophie*'de Comtesse de Ségur'ün yarattığı yaramaz küçük kız ve dahası, Lewis Carroll'un *Alice Harikalar Diyarında* kitabındaki sevimli ve bariz biçimde dizginsiz küçük Alice, bağımsızlığını kazanan akıllı, asi, hayalperest küçük kız vardı.[7] Alice ile aynı zamanda doğan Lou Andreas-Salomé, Carroll'un karakterinin açtığı gediğe daldı mı? Kanlı canlı bir kadın, bir felsefe ve kültür kadını olarak, hanımefendi portresine bir gençlik şevki öğesi soktu.

6

Almanya'da Okuma ve Yazma

Marie-Claire Hoock-Demarle

ALMANYA, FRANSA YA DA herhangi bir ülke kadınlarının okuryazarlık düzeyini belirlemek hep zor olmuştur. Kaynakları yorumlamak zordur. Bir geç on sekizinci yüzyıl istatistik tablosuna ya da yasal belgeye göz atmak, bunun nedenini gösterir: Metinler bir bütün olarak "gençlik"e, çeşitli yaş gruplarına ya da sosyal kategorilere işaret edebilirler; fakat cinsiyetler arasında bir ayrıma herhangi bir ima nadiren vardır. Ve sorunu gündeme getiren ileri görüşlü birkaç metin, okuryazarlık konusunda basitçe cinsler arası eşitsizliğin ortada olduğunu belirtir.

"Kadın yazar" sorununa yaklaşmak daha kolay değildir. Buradaki sorun konunun araştırmaya direnç göstermesi değil, daha çok on dokuzuncu yüzyılın bu görüngüyü utanç verici ve yersiz görmesidir ve bu ahlakçı örtü, gerçekliği karartır. Bir kadının şiire yeteneği varsa, zina yapmış tövbekâr bir kadını anımsatan terimlerle yazma günahı için af dileyebilirdi. Louise Ackermann 1885'te şu itirafta bulunmaktaydı: "Kocamın şiir yazdığımdan hiç haberi olmadı ve ona şiirsel maharetlerimden hiç söz etmedim."[1]

Yine de 1780 ile 1880 arasında (bu sırada belli başlı Avrupa ülkeleri, kızlar için bir ilk ve orta eğitim sistemini kurmuştu ya da kurma sürecindeydi)[2] kadınlar, siyasal ve otobiyografik metinlerde de görüldüğü gibi, dikkate değer bir ilerleme kaydettiler. Okuma ve yazmayı öğrenmek, nispeten kolay bir ilk adımdı. Fakat iş okunacak şeyi seçmeye ve içerik hakkında düşünmeye gelince zorluklar başlamaktaydı. Şahsen yazmaya gelince, çok az kişinin atmaya hazır olduğu bir adımdı; fakat okuma ve yazma, kadınları modern dünyayla bütünleştirmenin araçlarıydı da. Okuma sosyal örgütlenmeyi, yazma izleyiciyle ayrıcalıklı bir ilişkiyi ima etmekteydi; her ikisi de, kadınları kendileri, kendilerini ifade etme araçları, zaman ve mekân algılamaları üzerinde düşünmeye yönelten sosyallik biçimlerine yol açtı.

Bu denemede iki devrim arası, 1789 Devrimi ile 1848 Devrimi arası döneme özel bir ilgi göstereceğim. Her iki devrimin sonuçla-

rı Avrupa ölçeğinde hissedildi ve dönem, birkaç kadın kuşağını kapsayacak kadar uzun, fakat kadınların davranışlarında ve düşünme tarzlarındaki değişimlerin gücünü ve bazen şiddetini açığa vuracak kadar kısadır. Almanya, kadınların tarihinde can alıcı bir aşamanın örneği olarak işlev görecektir. Kuşkusuz, aynı gelişmeler, çok farklı himayeler altında da olsa, başka yerlerde de gerçekleşti. Fakat Alman örneği bazı benzersiz boyutlara yoğunlaşmamıza olanak verir. Sosyal, siyasal ve her şeyden önce dinsel faktörler, Almanya'da diğer yerlerdekiyle aynı etkiyi yaratmadı. Dahası, Almanya'daki okuryazarlıkla ilgili araştırmalar, Fransa'da kullanılanlardan farklı kaynaklara odaklanmış ve böylece, tarihsel tartışmanın düzeyini salt yöntembilimsel anlaşmazlığın ötesine yükseltmiştir.[3]

"Alman örneği", kısmen ülkenin tarihi parçalı olduğu için ilginçtir. Farklı bölgelere bakarak, farklı siyasal sistemlerin ve dinsel anlaşmazlığın etkisi konusunda bir fikir edinebiliriz. Almanya bazı bakımlardan, başka yerlerde gerçekleşenleri yansıtan bir mikrokozmostu; bütün Avrupa'da kadınların eğitimini ve okuryazarlığını etkileyen gelişmelerin özetiydi. Dahası bazı Alman eyaletlerinde, okuma ve yazma öğretimi çok erken bir tarihte zorunlu hale getirildi ve bu durum, devlet politikasının okuryazarlığın gelişimi üzerindeki etkisini ölçmemize olanak verir.

Kadınların okuryazarlığıyla ilgili bir inceleme iki tür sorunu gündeme getirir. Birincisi, kadınlar, modern dediğimiz dünyaya girme becerilerinden nasıl yararlandılar? İkincisi, hangi engellerle karşılaştılar ve bu engelleri aşmak ya da onlara karşı koymak için ne tür stratejiler geliştirdiler?

Öğrenme

Okuryazarlık, ilk önce, bazı temel becerilerin edinilmesi demektir: Akıcı bir okuma, yazma ve daha düşük bir derecede sayma yeteneği. Fakat mütevazı olduğu kadar muğlak da olan bu tür bir tanımlama, tartışmaya açıktır. İnsanlar adlarını yazabilseler ya da sadece kolay okuyabilseler, onları "okuryazar" sayar mıyız? Hangi ölçütü seçersek seçelim, askerler, hizmetçiler ya da kadınlar gibi özgül bir grupta okuryazar oranını belirlemeye kalkıştığımızda, öngörülemeyen faktörler araya girer. Örneğin, kaynağımız evlilik kayıtlarıysa, eşlerden sadece birinin imzası istenmiş olabilir. Ölçüt akıcı okuma olsa, metne aşinalık önemli bir fark yaratabilir: Özellikle dinsel metinler defalarca okunmakta ve en ince ayrıntısına kadar incelenmekteydi.

Bununla birlikte, ne olursa olsun kadınların okuryazarlığı geliştirme süreçlerine katılımı hızla arttı. Geç on sekizinci yüzyıl Fransa'sında yüzde 14'ten yüzde 27'ye çıktı ve bir yazarın, "yazılı kültüre ulaşma oranının erkekler ve kadınlar için eşitlenmesi"nden söz etmesine yol açtı.[4] Almanya'da istatistiksel ölçümler daha sonraları kullanılır oldu ve öyle bir şekilde derlenmişlerdir ki, okuryazarlığı ölçmek için farklı ölçütler kullanmak gerekir. Yine de, kayıtlar, 1750'de Kuzey Almanya'nın bazı bölgelerinde kızların yüzde 86,5'i kadarının okula gittiğini gösterir. Başka bir ifadeyle, gerçek bir sosyal görüngüyle, sonuçları bütün kıta için uzun ömürlü olduğu anlaşılan bir kültür devrimiyle ilgileniyoruz.

Almanya'da, özellikle ülkenin kuzey kısmında, öğrenme yoluyla gerçekleşen bu devrim, tümü de şu ya da bu şekilde Aydınlanma'yla bağlantılı çeşitli faktörlerin sonucuydu.[5] Bu faktörlerden biri hükümet politikasıydı: Bazı eyaletler, en başta da Prusya, altı ile on dört yaş arası tüm çocuklar için bir zorunlu eğitim sistemi kurmaya koyuldu. Prusya'da eğitim 1717'de zorunlu hale getirildi; fakat (Katolik) Bavyera, benzer bir önlemi 1802'ye kadar benimsemedi. Bu karşıtlık, bir halkın eğitiminde başka bir kilit faktöre işaret eder: Dinsel faktör. Yöneticinin aynı zamanda yüksek dini otorite de olduğu Protestan ülkelerdeki eğitim reformu, büyük ölçüde sadece erkek çocukların normal okullara gittiği, kızların esas olarak dua ve kadın becerileri öğreten manastır okullarıyla sınırlı oldukları Güney Avrupa'nın Katolik ülkelerinin çok ilerisindeydi.

"Zorunluluk", söylenen şey demekti: Kilise papazları, yasanın uygulanması için gerekeni yapacaktı. Örneğin, o sırada Danimarka Krallığı'nın bir parçası olan Oldenburg Dukalığı'nda, yerel pastorlardan yılda iki kez "ev ziyaretleri" (*Hausvistationen*) yapmaları istendi; bu ziyaretlerde evde kitap bulunup bulunmadığına ve çocukların düzenli olarak okula gidip gitmediklerine bakmaktaydılar. 1750'de kadınların yüzde 1,5'i hâlâ okuryazar değildi, yüzde 98,5'i okuyabiliyor, sadece yüzde 43,8'i hem okuyup hem yazabiliyor ve dahası, sadece yüzde 6,6'sı aritmetik biliyordu. Bu becerileri kazananlar sadece ayrıcalıklıların (devlet memurları ve hali vakti yerinde köylüler) kızları değildi; kadın hizmetçilerin yüzde 64'ü okumayı, yüzde 2'si sayıları bilmekteydi. Bu okuryazarlık düzeyi, on sekizinci yüzyıl ortası için dikkat çeker ölçüde yüksekti; özellikle kırsal alandaki kızların erkek çocuklardan daha kısa süre okula gittikleri dikkate alınırsa: Kızlar, tipik olarak bir yıl sonra, yedi yaş civarında okula başlamakta (annelerine yardım etmek zorunda oldukları için) ve on bir yaşında, ev hizmetçiliği işine girmek üzere okuldan ayrılmaktaydılar. Okuma öğretimi ilk yıl başlamasına rağmen,

yazma derslerine sekiz yaşında başlanırdı. Aritmetik öğretimi, öğrenciler on iki ya da on üç yaşına gelene kadar ertelenirdi, üstelik bedava da değildi. Bu nedenle, bu bölgenin kızlarının yaklaşık yüzde 7'sinin aritmetik öğretilmeye değer görülmesi gerçeği vurgulanmalıdır. Bu kızlar büyüdüklerinde, aile maliyesini idare etmek için gerekli becerilere sahip olacaklardı.

Wilhelm Norden, on sekizinci yüzyıl savaşlarından ve açlıklarından nispeten etkilenmeyen kırsal alanlarda okullaşmayla ilgili araştırmalar yaptı. Geç on sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıllarda kentsel alanlarda kızların okula devam oranını belirlemek çok daha zordur.

Sosyal hareketlilik, yoksulların yer değiştirip kent çeperlerine yığılması, işçi sınıfı gettolarına ulaşmanın güçlüğü ve giderek daha fazla yoğunlaşan bir kentsel nüfus içinde bireyin anonimliği: Bütün bu faktörler, on dokuzuncu yüzyılda okuryazarlığın ve eğitimin gelişimiyle ilgili yararlı istatistikler derleme sorununu karmaşıklaştırır.

Muzaffer Lutherciliğin ve öğrenmeye vurgusuyla Aydınlanma felsefesinin birleşik etkisiyle eğitim, on sekizinci yüzyılda büyük ilerlemeler kaydetmişti; fakat on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısına gelindiğinde reform hevesi soğumuştu. Okuryazarlığın gerilediğini iddia etmek yanıltıcı olabilir; fakat ilerleme kesin olarak durdu. Örneğin, 1818 için Prusya istatistikleri, Berlinli çocukların yüzde 30'unun, zorunlu olmasına rağmen okula devam etmediğini gösterir. On sekizinci yüzyılda Aydınlanma pedagojisinin kalesi olan ve Pietizmin kadınların eğitimini güçlü bir biçimde etkilediği Bremen'de,[6] 1838'de okul çağındaki 107 kızdan 35'i okula gitmek yerine fabrikalarda çalışıyordu. Ancak Mart 1839'dan sonra çocuk emeğini düzenleyen bir kararname, dokuz yaşından önce fabrika işini yasakladı ve üç yıl okula devam edildiğine dair bir belgeyi çalışmanın bir koşulu olarak istedi; bu kararnamenin etkin bir biçimde yürürlüğe girmesi de biraz zaman alacaktı. Yaygın eğitim olanakları on sekizinci yüzyılda bir gerçeklik olsa da, şimdi, zayıf bir umut, yarının daha iyi dünyasında ulaşılacak bir şeydi. *Dies Buch gehört dem könig*'in (1843) sonuç bölümünde Bettina von Armin'in Berlin'in çeperi Vogtland'la ilgili incelemesinin laytmotifi buydu: "En küçük oğlunu kucağında tutan anne, makaralarını sarmaktaydı. İki oğlunun okula gittiğini ve çok şey öğrendiklerini bana anlattı. Yoksulların en büyük keyfi çocuklarından aldıkları ve eğitimle yoksulluktan kurtulacaklarını şiddetle umut ettikleri bir kez daha anlaşıldı."[7]

Fakat eğitim, özellikle küçük kızların eğitimi, her durumda sadece ilk ve ortaokula (*Volkschulen*, *Mittelschulen*) gidenler hakkında bize bir şeyler anlatan okula devam oranlarıyla ölçülemez. Prus-

ya'daki ilk kız liseleri, Berlin'de 1872'ye kadar açılmadı. Almanya'nın gelecekteki imparatoriçesinin adını alan Victoria Lisesi 1870'te açıldığında, küçük bir kadın yazarlar grubundan Fanny Lewald, protesto sesini yükseltti: "Israr etmeliyim ki, Victoria Lisesi çok iyi bir kurumdur, fakat elitler içindir. Yoksun olduğumuz şey, kulenin tepesi değil, sağlam bir temeldir. Hem kadınlar, hem erkekler için okullara, ortaokullara ihtiyacımız var."[8]

Yüksekokul diploması, üniversiteye giriş bileti, 1900 sonrasına kadar Alman kadınların eline geçmedi. Geç on sekizinci yüzyıldan beri kadınlar öğretmenlik mesleğine girmeye çalışmaktaydılar; fakat sadece ilkokul öğretmeni olmalarına izin verilmişti; o da, bekâr olmaları ve evlenmeyi düşünmemeleri koşuluyla. Ancak 1890'da sonra (1849 civarında kısa bir dönem hariç) Helene Lange, yüzyılın bitiminde 15.000 kadar üye toplayan Alman Kadın Öğretmenler Genel Birliği'ni kurdu.

Politikadaki çelişki çarpıcıdır. Bir yanda, kırsal ve kentsel alanlarda, yoksul ve zengin tüm kızların okuma,·yazma ve (daha az ölçüde) her ikisini öğrenme fırsatı vardı. Diğer yanda, kadın nüfusun büyük çoğunluğunun daha yüksek eğitim düzeylerine ulaşmasını engellemek, on dokuzuncu yüzyıla özgü bir ikiyüzlülüktü. Aslında denilebilir ki, Metternich'in Restorasyon'u ve bunun sonucunda ortaya çıkan özel uğraşlara geri dönüş nedeniyle, on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı bu konuda özellikle geriydi. Herkese eşit eğitimi savunan her öneri, kadınlara düşmanlıklarını gizleme zahmetine katlanmayan erkeklerin muhalefetiyle karşılaştı. Örneğin, Prusyalı Süvern 1818'de ilerici bir eğitim planı önerdiğinde, "doğal ve dolayısıyla vazgeçilmez farklılığın, yani eşitsizliğin temelini" oymakla suçlandı. Başka bir ifadeyle, eşit eğitimden yana olmak, toplumun temel dayanaklarını zayıflatmaktı.

Bu düşmanca tutumla karşılaşan kadınlar, gerçek öğrenmenin alternatif yollarla kazanılabileceğini çoktan anlamıştı. En kararlı olanlar kendi kendilerine öğrendiler ve bunlardan bazıları yazmaya koyuldular. On sekizinci yüzyılın büyük şairlerinden Louise Karsch, yolu göstermişti. Aşağı tabakadan bir kadın olan Karsch, tarlalarda hayvan güderken kendi kendine okumayı öğrenmişti. Erken on dokuzuncu yüzyıl kadın romancılardan birçoğu, tavan aralarında İncil'i ve dinsel risaleleri inceleyerek okumayı öğrenmekle övünmekteydi.[9] Ve eğer üslupları bazen bu yasadışı öğrenmenin izlerini taşıyorsa, suçlu kimdir?

Pek çok kız için, gerçek eğitim kaynağı evdi. İlkokullardan ya da manastır okullarından çok evde kendilerini keşfetmekte ve içinde yaşadıkları dünyayla ilgili sorular sormayı öğrenmekteydiler.

Bazı erkek eğitimciler, kızların gereğinden fazla öğrenmelerini önlemenin en iyi yolunun, onları evin dört duvarı içine kapatmak olduğunda ısrar etmekteydiler. Mary Wollstonecraft ve Betty Gleim gibi çağdaş feministler, bu düşüncede asli olarak var olan çelişkiyi gördüler: Kadınlara, kendilerini yetiştirme hakkından mahrum bırakılmalarına rağmen, bir süre her iki cinsten çocukları ve daha uzun bir süre kızları eğitme kutsal görevi yüklenmekteydi. Tamamen deneyimsiz olmalarına rağmen atanmış "doğal eğitimciler" olan anneler, harıl harıl çalıştılar. Wilhelm von Kügelgen, geriye dönüp ilk eğitimine bakmaktaydı (1806-1807): "Annem, çocuklarının eğitimi konusunda gayretliydi. Zamanın eğitim üzerine en ünlü eserlerini baştan sona inceledi; bunlardan çok şey öğrenmiş olamazdı; zira bir anne, hatta yarı eğitimli bir anne bile, çocuklarını nasıl yetiştireceğini içgüdüsel olarak bilir. Bilmese, bu konuda Campe'den ya da Pestalozzi'den hiçbir şey öğrenmez."[10]

Gerçek eğitimlerini erken çocuklukta gittikleri manastırlarda değil, kendilerini büyüten büyükannelerinden almaları anlamında "büyükanne kızlarını", George Sand ya da Bettina Brentano gibi kadınları düşünün. Bu tür bir eğitim, bazen kaotik ve çoğunlukla çağdışı olmasına rağmen, kadın tarihinde süreklilikler, bir tür "kadın nesli" de yarattılar. Christa Wolf gibi modern bir yazar, çığır açıcı atalarından, "1800'ün kadınları"ndan içtenlikle ve hayranlıkla söz ederken, böyle bir nesle borcunu itiraf eder.[11] Elbette, pedagojik bir büyükanne bir çocuğun eğitiminin sorumluluğunu alınca, çocuk sert bir şok geçirmekteydi. Manastırdan yeni çıkan bir genç okumayı, yazmayı ve her şeyden önce duaları ezbere okumayı zar zor bilirdi; oysa Aydınlanma felsefesinden etkilenen büyükannesi, biricik eğitim araçları olarak bir evrensel tarihi, bir Latince Plutarkhos'u ya da Mme. de Sévigné'nin *Lettres*'ini kullanmayı düşleyebilirdi. George Sand ve Bettina Brentano için (daha önceki bir kuşağa mensup olmasına ve büyükannesi tarafından değil, annesi tarafından eğitilmesine rağmen, Germaine de Staël de eklenebilir) sonuç, Antik ile modernin, Latince alıştırmalar ile Mirabeau'nun konuşmalarının, tıkış tıkış tarihsel derlemeler ile zamanın gazetelerinin tuhaf bir karışımıydı. Aslında bu ender ve şanslı kadınlar, katı bir ders programına, Latinceye ve demir bir disipline uymak zorunda olan pek çok oğlan çocuktan daha liberal eğitim aldılar. Bu kadınlar, kadınsal bir duyarlılığın ve sonunda bir dünya görüşünün gelişimini besleyecek bir özgürlüğe sahiptiler.

Kadın ve erkek eğitimcilerin başlıca korkusu, bilgilenme hayaletiydi. Kadınlara hitap eden bir eğitim dergisi olan *Weekly Moral Review*, aşırı bilgilenmeye karşı okuyucularını uyarmaktaydı. Bet-

tina Brentano'nun büyükannesi ve öğretmeni Sophie von La Roche, "Alman kızlar" için, "çok fazla bilme"nin nevroza ve evde kalmaya yol açabileceği konusunda sürekli uyarıda bulunduğu makaleler yazmaktaydı. İnsanlar, bilgili bir kadından korkmaktaydılar. Bilgili kadın bir "anomali"ydi ya da bir erkeğin gözünde, "ateşler içinde titreme"ye yol açabilen bir saçmalıktı.

Pietizm, kızlar için özel eğitim biçimlerinin gelişmesinde önemli bir faktördü. Pietist erkekler ve kadınlar, itiraf ve tefekkür amacıyla "gizli toplantı yerleri"nde toplanmaktaydılar ve burada ortak ilgilerini geliştirmekte ve kültürel konuları tartışmaktaydılar. Yavaş yavaş otobiyografik öğe, dinsel öğeye ağır basmaya başladı. Pietizmin kadınlar üzerindeki etkisinin klasik örneği, Goethe'nin *Wilhelm Meister'in Çıraklık Yılları* (1796) adlı eserinde itiraflarını kaydettiği Güzel Ruh'tur. Yazarın Frankfurt'tan tanıdığı ve modeli olan Fraulein von Klettenberg gerçekten de çok dindar bir kadın olmasına rağmen, geleneksel bir kadın yaşamından uzak durma isteğini şaşırtıcı ölçüde modern tınılı sözlerle itiraf eder: "Havasız bir kavanozun içinde hapsedildiğimi anladım. Biraz enerji kavanozun kırılmasına yetti ve kurtuldum."[12]

Bu tür tutumlar, sadece Protestanlara özgü değildi. Pietizmin Katolik bir varyantı da vardı ve kadın taraftarları eşit ölçüde yenilikçi bir rol oynadı. Prenses Gallitzine'nin etrafındaki Münster çevresi ve şair Annette van Droste-Hülshoff'un sonraki eserleri, bunun etkisini örnekler.

Pietizm, kesinkes bir üst sınıf görüngüsü değildi. Sayısız metin, genel olarak kadınların ve özel olarak annelerin "entelektüel ve ahlaki gelişimi üzerinde vaizlerin en güçlü ve yararlı etkileri"nden söz eder.[13] Ve anneler, her iki cinsten çok genç çocukların eğitimcisi oldukları için, Pietizmin Alman ulusunun eğitimi üzerindeki etkisi açıktır. Yazılı dünyaya yönelik tutumları da etkilemiştir: Pietistler İncil ve diğer kutsal metinleri okumakla işe başladılarsa da, çoğunlukla kadınların katılma özgürlüğüne sahip oldukları tartışmaların ve tefekkürün temeli haline gelen laik edebiyatı okumaya da geçtiler. Manevi bir cemaate mensup olma duygusu, yeni bir entelektüel deneyimdi ve şaşırtıcı ölçüde iç gözleme dayanan bir kültürlüleşme sürecini başlattı. Bu durum, canlılıkları ve kaliteleri büyük ölçüde kadınların eseri olan bir mahremiyet edebiyatına –günlükler, mektuplar, diyaloglar– yol açtı: "Hem eğitimimi geliştirmek, hem vicdanımı irdelememi derinleştirmek için içimde yükselen duygu ve düşünceler hakkında karar vererek, iç yaşamıma vicdanıma göre hesap vereceğim özel bir günlük tutmaya karar verdim."[14] Bu tür deneyimler, sıradan okul programlarını çok aşmaktaydı.

Okuma: Kaçıştan Tefekküre

Gördüğümüz gibi kızlar için İncil, tüm düzeylerde bilgi edinmenin temel aracıydı. Çocuklar İncil'in sözlerini heceleyerek okumayı, kutsal metinlerden ahlaki dersler çıkararak davranışı öğrenmekteydiler. Kuşkusuz, fuar katalogları, dinsel metinler hâlâ yüksek oranda olmasına rağmen bir gerilemeyi açığa vurur. 1770'te dini eserler tüm yayınların yüzde 25'ini oluşturmaktaydı, fakat 1800'de rakam yüzde 13,5'e inmişti. *Belles lettres* olarak sınıflandırılan eserler 1770'te yüzde 16,5 iken, 1800'de 21,5'e çıkmıştı. Bu rakamlar, o zamanın kurnaz bir işadamı ve kitapçısının "büyük yayıncılık devrimi" dediği şeye işaret ederler.[15]

Bu "devrim"e az çok bilinçli hizmet edenler genellikle kadınlardı. Bazı kadınlar, doymak bilmeyen bir okuma iştahı geliştirdiler. Önde gelen bir Pietist ailenin mürebbiyesi, mektuplarında sekiz tür günlük okumadan söz etmekteydi: "Bazı insanların şehriyeli kaz dolmasını nasıl yaptıklarını okuyorlar."

Kadınlar gece gündüz okumayı ve dinsel metinler üzerinde düşünmeyi öğrendikten sonra, on dokuzuncu yüzyılın bitimine doğru, yeni kazandıkları özgürlüklerinden kişisel olarak yararlanmaya başladılar. Erkek çağdaşlar, bazı kadınlarda "okuma öfkesi" olarak gördükleri şeyi eleştirdiler.[16] Onlara göre, genç bir kız romanların içinde kaybolunca, masumiyetini de kaybetmekte ve yapay bir cennet hazırlamaktaydı. Şiir de bir o kadar zararlı olabilirdi. Fakat bazı erkeklerin iddiasına göre, genç kadınların yaşlandıklarında yaşamın nasıl olacağını hayal etmek için romanları kullanmaları, neredeyse evli kadınların edebiyatı kötüye kullanmaları kadar zararlıydı. Her ilde ve her ülkede Madam Bovary'ler vardı. Kitaplar salt bir kaçış olmaktan çıkıp, yaşamın yerine geçen bir şey, sıradanlıktan kaçışın, ev içi sükûnete bir son vermek anlamına gelen bir kaçışın yolu haline geldi. Bu olduğunda, toplum tehlikede demekti; çünkü okuyan kadın, karı ve anne olarak görevlerini yerine getirmemekteydi; bir kadın olarak, ailede ve evde düzeni sürdürme misyonunda başarısız olmaktaydı. Okumak düşlemekti, dolayısıyla kaçmak, normları ve gelenekleri hiç saymaktı: On dokuzuncu yüzyılda iyi bir aile kadınından beklenenin tam tersi.

Kadınlar bu görüşte değildi. Özel yaşamın yalnızlığı içinde okumak, çoğunlukla erken yapılmış feci bir evliliğin telafisiydi. Erken Alman Romantizminin önde gelen figürlerinden biri olan Caroline Schlegel-Schelling güvenilir bir taşra hekiminin genç karısı olarak işe başladı. Dış dünyayla tek bağlantısı, doğduğu kentten, üniversite kenti Göttingen'den gönderilen kitaplardı. Bir kitap eline ulaşmadığın-

da, öfkelenirdi: "Kitap kaynağım kuruduğu için bir süredir susuzluktan ölüyorum."[17] Kendisine gönderilmesi için, "divanda uzanarak okudukların"dan "aynı divanda önünde bir çalışma masasıyla oturarak okudukların"a kadar uzanan kitap listeleri göndermekteydi. Listeler İncil'den ya da diğer dini eserlerden değil, gazetelerden kocaman tarihsel inceleme kitaplarına kadar uzanan kurgusal ve kurgusal olmayan eserlerden oluşmaktaydı. Kadınların okudukları şeylerin içeriği değiştikçe, okumaya yönelik tutumları da değişti. Bir zamanlar İncil toplu olarak sesli okunmaktaydı, dinsel ve manevi tefekkürün odağıydı; fakat şimdi okuma, özel olmanın yanı sıra daha çeşitli ve daha eklektikti. Caroline siyasal broşürler okuma noktasına henüz ulaşmamıştı; fakat diğer ülkelerin edebiyatını araştırıyordu: Daha sonra oyunlarını çevirdiği Shakespeare'i, Mirabeau'nun *Des Lettres de cachet et de prisons d'état*'sını ve daha sonra Condorcet'nin bazı denemelerini okudu. 1796'da kayınbiraderi Friedrich Schlegel'e şunları yazıyordu: "Fritz! Kesinlikle okuman gereken iki şey var. Biri Condorcet'nin: Okumamazlık etme. Ve çok özgün bir insan görüşüyle öğretmen olması gereken Fulda adlı adamın tüm eserlerini oku."[18]

Bir nişanlı ya da koca, "kültürlü" bir kadınla gurur duyabilirdi; kadın, zihnini süslemek ve şiir albümünden hoş alıntılar yapmakla yetindiği sürece. Fakat bilgisini genişletmeye, okuduklarının içeriğini çözümlemeye ya da okuduklarını etrafında gördükleriyle karşılaştırmaya çalıştığı anda, "bilgili kadın" hayaleti başını göstermekteydi. Bu, Barbey d'Aurevilly'nin yorumunda olduğu gibi, ilginç bir devrimci çağrışım taşır: "Mavi çoraplılık" (entel kadınlık), "edebiyatta devrim"di; "zira kırmızı şapka erkekler için neyse, mavi çorap da kadınlar için oydu".[19] Gerçekten de, erken on dokuzuncu yüzyılın Alman kadınları, bazı kız kardeşleri tarafından İngiltere'den kurnazca ithal edilen duygusal romanları okumakla artık yetinmiyorlardı. Richardson'ın *Pamela*'sının ve *Clarissa*'sının Alman taklitlerinin artık zamanı geçmiş gibiydi; hatta, 1770'lerde Sophie von La Roche'u ünlü yapan *Geschichte des Fraülein von Sternheim* gibi bir çoksatan bile, moda olmaktan çıkmıştı.

İki faktör, kadınların okuma alışkanlığındaki değişiklikleri etkiledi. Birincisi, kadınlar güncel sorunları merak etmeye başladılar: Günlük olaylar, bilim, yenilikler ve buluşlar. *Encyclopedia*'ya göndermeler, kadınların bu dönemdeki yazılarının laytmotifidir. *Encyclopedia*, ne pahasına olursa olsun korunması ve Yeni Dünya'da bir kulübe inşa etmekten, Kızılderili komşuların tek başlarına doğum yapmalarını anlamaya ve kocasız çocuk yetiştirmeye kadar, akla gelebilecek her konuda başvurulması gereken bir hazine olarak görülmekteydi.

İkinci faktör, birincisiyle bağıntılıdır: Fransız Devrimi'yle birlik-

te, kadınlar belki de ilk kez kendilerini doğrudan ve kalıcı bir biçimde tarihle karşı karşıya buldular. Çeyrek yüzyıl boyunca, 1790'dan 1815'e kadar, hazırlıklı olmadıkları bir dünyada aileyle, eğitsel ve ekonomik sorumluluklarla tek başlarına başa çıkmak zorunda kaldılar. Güncel konulara duyulan merak ve günlük olaylara ilgi birleşip, özellikle Almanya'da, kadınlar için gerçek bir "kültür devrimi"ne neden oldu. Yine de hiçbir Alman kadın, Mary Wollstonecraft'ın *A Vindication of the Rights of Woman*'ına (1792) ya da Olympe de Gouges'un *La Déclaration des droits de la Femme et de la citoyenne*'ine (1790) denk bir manifesto üretmedi. Bununla birlikte, okuma ve edebiyat, kıta sınırlarını aşan birer haberci işlevi gördü. Gazete okumak ve "günlük olayların romanları" denilebilecek şeyler yazmak, bir tek sürecin iki yanıydı. Roman, Fransa'da ve Almanya'da kadınların fiili deneyimlerini yansıtmaktaydı: Artık bir kaçış aracı değil, tam tersiydi; bütün Avrupa'da kadınların paylaştığı ortak sorunların farkında oluşun bir işaretiydi. Okuma, tüm sınıflardan ve tüm kuşaklardan kadınlar arasında bir dayanışmaya yol açtı. Yetmiş beş yaşında olan Goethe'nin annesi, kadınların yazdığı romanlardan ve en yeni konularla uğraşmaktan aldığı zevki ifade etmekteydi; oğluna yazdığı bir mektupta şunları söylüyordu: "Ruh yoksulluğu içinde olan sevgili anneciğine, karşılaştığın bu tür hoş şeyleri paylaşmaktan daha kibar ya da övgüye değer hiçbir şey yapamazsın."[20] Bir zamanlar özel zevk, manevi gelişim ya da kaçış için okunan kitaplar, artık insanın kendisi ve başkaları hakkında düşünmesinin itici gücü haline geldiler.

Kitaplar okumayı belli bir biçimde yapılandırdıkları için, başlangıçta bazı okurların arzuladığı türden etkili bir sosyalleşme aracı olarak hizmet gördüler. Okuyan bir kamuoyu vardı ve gelişmekte olan yayıncılık sanayii, sürekli artan talebi karşılamak için canla başla çalışmaktaydı. En son kataloglar, özel olarak kadınları amaçlayan yeni kategorileri ve türleri içermekteydi: Eşkıya ve manastır tarihleri, Robinson Crusoe'nun maceralarını model alan öyküler, göç romanları, Fransız Devrimi'yle ilgili romanlar, "felsefi, ahlaki ve pedagojik temalar" üzerine romanlar vardı.[21] Bazı yorumcular bu değişime üzülmekte ve kadınların sadece "eğitici eserler, masallar ve yemek kitapları" okudukları çok uzak olmayan geçmişin özlemini çekmekteydiler.

Böyle bir eklektiklik, okuma edimini yeniden yapılandırdı. "Yoğun" okuma –bir tek metnin tekrar tekrar incelenmesi– yerini "yaygın" okumaya bıraktı.[22] Kadınlar birçok kitap okumakta ve sadece bir kez okumaktaydılar. Bu durum, ürün miktarını sürekli artırabilen bir yayın sanayiinin gelişmesini gerekli kıldı. Okumak, ger-

çek bir sosyal kurum işlevi görmeye başladı. Okuma yoluyla sosyalleşmenin ikinci faktörü buydu. Dönemin diğer Avrupa ülkeleri gibi Almanya da, muazzam bir okuyucu kitlesi genişlemesi yaşadı. Fiilen her yerde, ödünç kitap veren kütüphaneler, okuma salonları ve başka yarı özel kurumlarla birlikte okuma grupları boy gösterdi. İlginç bir biçimde bunların birçoğu kadınlara da açıktı. Bu, sadece kentlere özgü bir görüngü değildi; küçük kasabalarda, hatta köylerde bile okuma grupları vardı.[23] Büyük bölümü dışa kapalı kuruluşlar değildi. Elbette bazı özel kütüphaneler, Hamburg'un *Harmonie*'si gibi, muazzam teçhizata sahipti; fakat bunların çoğu, doktorlar, avukatlar ve filozofların komşulara açtığı kitap koleksiyonlarıydı.[24]

Kitaplar tüm düzeylerde dolaşıma girmekteydi. Friedrich Schlegel, karısının Jena kütüphanesinden ödünç aldığı kitapların ağırlığı altında iki büklüm olan hizmetçiyle alay etmekteydi; fakat matbu malzemelerin bu şekilde dolaşıma girmesinin, kadınların etrafında dönen yeni sosyallik biçimlerinin arkasındaki güç olduğunu biliyordu. Kadın edebiyatının meydan okunmayan biçimi mektuplar bile, ev içi alanın dışına çıkmaya kalkışmakla ve edebi yargılar ifade etmeye cüret etmekle bu değişimi yansıtmaktaydı. Jena'nın romantik çevrelerinde ve Berlin'de Rahel Varnhagen ve Henriette Herz gibi Yahudi kadınların yönettiği salonlarda, en son yayımlanan kitaplar üzerine tartışmalar yürütülmekteydi. Mme. de Staël, kendisi edebiyat salonları konusunda uzman olmasına rağmen, eskiden "Brandeburg'un kumlu çölünde" bir taşra kenti olan Berlin'in kültürel yaşamının yoğunluğu karşısında şaşırmaktaydı. Henriette Herz'in anılarında betimlediği gibi, okuma aşamalı olarak daha büyük neşeye yol açmaktaydı: "Berlin'de en görgülü insanlar arasında birkaç yıl geçirdim. . . . Başlangıçta küçük bir *Teekränzchen*'de toplanırdık. Daha sonra sanatçıları, devlet adamlarını, bilim adamlarını ve kadınları bir araya getiren Fessler okuma derneği oldu."[25] Okuma dernekleri, tiyatrolar ve bazı salonlar dışında, erkeklerin ve kadınların ilgilendikleri ortak konuları tartışmak üzere toplanabildikleri tek kamusal mekân olduğu için "devrimci"ydiler. Bir okuma grubu, kadınların tam katılımcı oldukları ve sık sık yetkin yargılarına başvurulan laik bir "manastırcık"tı.

Zamanın tarihsel durumu, okurların siyasete ilgisini uyardı ve kadınlar çok geçmeden siyasal konular üzerinde düşünmeye başladılar. Böylece kitapların aracılığıyla, bir zamanlar sadece erkeklere ait olan bir alana adım attılar. Davetsiz girişleri kısa süreli, fakat önemliydi.

On dokuzuncu yüzyılın ilk on yılında kadınların mektupları, genellikle Mirabeau, Condorcet ve Sieyès'ten söz etmekteydi. Gazete-

ler şaşırtıcı ölçüde yaygın okunmaktaydı. Kadın gazeteleri Avrupa'nın her yerinde boy göstermekteydi; 1786'dan 1816'ya kadar yayımlanan *Journal des Luxus und der Moden* ve Paris muhabirliğini Helmina von Chézy'nin yaptığı *London und Paris* dergisi bunların arasındaydı. Fakat kadın okurlar, *Hamburger Correspondent* ve *Moniteur* gibi zamanın büyük gazetelerini de okumaktan hoşlanmaktaydılar. Dilin fazla önemi yoktu: Filozofun annesi Joanna Schopenhauer, 1839'da yayımlanan anılarında, "Lafayette! Mirabeau! Pétion! Bailly! Ah, *Moniteur*'ün olduğu gibi aktardığı konuşmaları gecenin sakin bir saatinde kocama ve iki üç yakın arkadaşına okuduğumda yanaklarımı allaştıran o coşku neydi" diyordu.[26]

Kadınların daha önce neredeyse sadece erkeklerle sınırlı olan birçok alana girdikleri 1790-1815 dönemi, Alman tarihinde benzersiz bir uğraktı. Zorunlu eğitimin cılız da olsa ürün vermeye başladığı ve ilk kadın kuşağının, hâlâ mahrum edildikleri yüksek eğitimi telafi etmenin bir yolu olarak okumayı tercih ettikleri bir zamandı. Giderek daha fazla örgütlü kanallarla dağıtımı yapılan kitaplar, kadınlara yeni sosyal şebekelere girme olanağı verdi; öyle ki, okuma, kadınlara sosyal bütünleşmenin gerçek bir aracı olarak hizmet etti. Bazıları, okuma derneklerinde sahip oldukları *de facto* entelektüel eşitlikten memnundu; fakat bazıları, Romantik dönemin salonlarını ve çevrelerini kurmak için kitapların sağladığı iletişim olanaklarından yararlandılar.

Günlük olaylara merak, sayıları hâlâ az olan bazı kadınları okuma etkinliğini ve okunacakları seçmeyi, ne erkeklerin ne de yasaların vermeye hazır olduğu siyasal bir kurtuluşun aracı haline getirmeye kadar götürdü. Bazı erkek yorumcuların, okuma hastalığına kapılan kadınları kasvetli resmetme zorunluluğu duymalarının nedeni budur: "Bir kadının uygun incelemelerle ve edepli kitaplar okuyarak yazısını ve sohbetini güzelleştirmeye çalışmasını ya da bilimsel bilgiden toptan yoksun kalmayı istememesini hiçbir şekilde eleştirmiyorum. Fakat edebiyatı kendi mesleği haline getirmemeli ya da bilginlik alanına girmeye kalkışmamalıdır."[27] Ton sağduyulu olma niyetinde olmasına rağmen, saf gelenekseldir: Öğrenmenin kendisi tehlikeli *değildir*, fakat bir kadın bu özel çeşmeden fazla içmese iyi eder.

Aynı sav, 1815'ten sonra çok daha ateşli terimlerle önerildi. Etrafı silip süpüren bir sosyal değişim (kırsal alanlardan kitlesel göç ve çocuk emeğinde dramatik bir artış) zamanında, kızların eğitimindeki ilerleme yavaşladı ve bir zamanlar kadınlar arasında o kadar yaygın olan "okuma öfkesi", giderek sağlamlaşan engellerle karşılaşmaya başladı. Metternich ve Restorasyon'un kurduğu düzende, neyin okunacağı artık bir bireysel tercih sorunu değildi. Kurallara

bağlanan, dağıtımı yapılan ve sansürlenen okuma, hatta tek başına okuma, yakın ve kaçılması olanaksız incelemelere tabi bir faaliyet haline geldi. Okuyan kadınlar, yüzyılın ortasına kadar kınanmayacak, o zaman da sadece birkaç marjinal şahsiyet tarafından kınanacak bir sessizliğe gömüldüler.

Ne var ki, yüzyılın sonuna doğru, *Kadın ve Sosyalizm*'in (1879) yazarı August Babel gibi bazı erkek yazarların teşvikiyle "kadınların sesi" yeniden duyuldu. Fakat burjuva ve proleter saflara bölünen Alman kadın hareketi, büyük ölçüde siyasetin dar alanına kapandı ve kendi "kamuoyu"ndan aynı tepkiyi artık almıyordu. Aslında "kamuoyu" terimi oldukça yersiz gibi görünür; çünkü kadınları ilgilendiren ve etkileyen şey, "özel" alana aitti. Yine de, istatistiksel olarak bir kadın kamuoyu hâlâ vardı, fakat ilgi alanları hatırı sayılır ölçüde değişmişti. Hem kamusal, hem özel otoriteler tarafından titiz bir biçimde denetlenen ucuz, kaçışçı kurgusallar üstün gelmişti: Piyasa, şimdiki zamana herhangi bir göndermeden sakınan tarihsel romanlarla, ucuz romanlarla ve *Gartenlaube* gibi kadın dergilerinin teşvik ettiği tefrikalarla kaynamaktaydı. Eugenie Marlitt ve Hedwig Courths-Mahler gibi yazarlar, muazzam başarı elde ettiler. İlk kez 1866'da *Gartenlaube*'de dizileştirilen Marlitt'in bir romanı yirmi yılda yirmi üç baskı yaptı.

Bununla birlikte başka kadınlar, daha yeni formüle etmeye başladıkları sorunları ifade etmenin uygun yollarını araştırıyorlardı. Yüzyılın ortasına gelindiğinde, Restorasyon'un ve sansürün burjuva erdemleri ve gelenekleri onayladığı bir zamanda, kadınların okudukları ve yazdıkları şeyler, kaçış edebiyatı ile daha ciddi içerikli eserler arasında büyüyen bir ayrılmayı zaten açığa vurmaktaydı.

Kültürel tarih bu tür çelişkilerle doludur: Kitapların "din gibi tartışmalı konulardan bilerek uzak durdu"ğu[28] ve pek çok kadın okurun kendilerine sunulan ucuz romanlardan memnun gibi göründüğü bir zamanda, sansürle, karalamayla, kayıtsızlıkla ya da Almanya'da 1848 Devriminin mutsuz başarısızlığıyla susturulmayı reddeden birkaç kadın, sesini duyurmaya başladı. 1850'ye gelindiğinde, kendi ifadeleriyle "kadınların sesi"yle genel "sükûneti" bozmaya cüret ediyorlardı.

Yazmak: Kendisi İçin, Başkaları İçin

Alman kadınlar ilk kez 1800 civarında, Christa Wolf'un *Zwischenzeit* (ara zaman) dediği şeyin, sadece iki yüzyıl arasında değil, siyasetleri, toplumları ve kültürleri bakımından temelden farklı iki dün-

ya arasındaki fetret döneminin başlangıcında kalemlerini ellerine aldılar. Kuşkusuz, esas olarak ahlaki, pedagojik ve duygusal eserlerden oluşan Almanca bir kadın edebiyatı zaten vardı. Fakat Fransız Devrimi'nin sarsıcı etkisini ifade etme ihtiyacından çok farklı bir kadın edebiyatı türü çıktı ve çok geçmeden kadınlar, yeni bir ihtiyaç, kendilerini ifade etme ihtiyacı hissettiklerini fark ettiler. On dokuzuncu yüzyılın seyri içinde yeni bir edebiyat toplumla birlikte evrilip, tüm kadınları etkileyen gerçeklikleri ifade etmenin bir organı haline geldi.

Tuhaf bir biçimde, tam da siyasal ifadenin bulunmadığı ya da yasaklandığı yerde siyasal bir olay, edebiyat yoluyla kamusal kendini ifade etme arzusunun kıvılcımını çaktı. Bu dönemde hiçbir Alman kadın, Theodor von Hippel'in emek gerektiren "kadınların sivik gelişimi" gibi bir manifesto hazırlamadı. Yine de 1790 ile 1815 arasında birçok kadın, Fransız Devrimi ve dolaysız sonuçları gibi güncel konuları ele alan romanlar yazdı. Yüzyıl boyunca kamusal alana girmek kadınlar için zor olmaya devam etse de, erkeklere ait siyaset ve tarih alanlarına edebiyat yoluyla dolaylı bir biçimde girmek, en azından bir ilk adımdı.

Bu ilk adımı atan ve roman ve tiyatro gibi hızla gelişen türlere girmeye kalkışan kadınların sayısı azdı ve erkek yazarlar tarafından alayla karşılanmaya uygundular: "Bugün Almanya'da kırk ila elli kadın yazardan (ürettikleri aptalca şeyleri yayımlama zahmetine katlanmayanları saymazsak), üstün bir dehayla kutsanmış olup . . . ne doğanın, ne de sivik yapının onları hazırladığı bir alana girmek isteyenlerin sayısı yarım düzineyi geçmez."[29] Yüzyıl bitiminde yapılan bu yorum, sonraki yüzyıl boyunca "kadın yazarlar"a yönelik genel tutumu çok iyi yakalar: Kültürün ve toplumun dayattığı bir tabuyu ihlal edenleri, küçümseme bir yana, eleştiri beklemekteydi. Bu pozitivist, sözde bilimsel çağ, kadın vücudunun ve beyninin sözde aşağılığına dayanan bir tabu daha ekledi: "Kadın yazar yoktur. Kadın yazar terimi çelişkidir. Kadınların edebiyattaki rolü, imalattaki rolleriyle aynıdır: Dehaya artık gerek olmadığında yararlıdır."[30]

Kadın düşmanlığı açıkça hiçbir sınır tanımıyordu ve kadın yazarların dehası ya da yeteneği kabul edilmiyordu. Yaşlı şair Clemens Brentano, kız kardeşinin edebiyat oyununa yeltendiğini öğrenince küplere bindi: "Bu üzücü bir şey. Bu yaratık . . . Bettina, içinde en iyi ve en candan olan şeyi kamuoyuna göstermeseydi melek rolünde harikulade olurdu."[31] Gözde aşağılama tahtası George Sand'dı: "Madame Dudevant'ın romanlarında olduğu gibi piposunda da en korkunç ve en aşağılık bayağılıktan başka bir şey bulmuyoruz."[32]

Egemen iklim kadınların yazmasına elverişsiz olsa da, birçok ka-

dın, aldıkları eğitim geçim sağlamaya pek uygun olmamasına rağmen maddi ihtiyaçlar ("aileyi besleme") ya da göçmenliğin kaprisleri tarafından zorlanmadıkça eline kalem almadı. Fakat bazıları, dayanılmaz bir yazma ihtiyacıyla harekete geçti: Birçoğu, takma adlar kullandı ya da kocalarının adını ödünç aldı ve sayısız aile tartışmalarına neden oldu. Bazı yazarlar, oldukça tuhaf savlarla kararlarını gerekçelendirerek, sonunda gerçek kimliklerini açıkladılar. Örneğin Theresa Huber, 1820'de bu itirafta bulundu: "Kamuoyu, yazarın [1803'te yayımlanan bir öykü derlemesinin] çiçeği burnunda bir anne olduğuna inanmakta güçlük çekecekti. Edebi faaliyetlerimi gizli tutmamın nedeni budur. Yaşlanan annenin aile sorumlulukları artık yoktur. Bugün yazmakla annelik görevlerini ihmal etmekten çok, yerine getirebilir."[33]

Çeviri, yazmak isteyen kadınlara açık en iyi yollardan biriydi. Bilinen nedenlerden ötürü, böyle bir iş kadınlar için ideal sayılmaktaydı. Çevirmen evde, gözlerden uzak çalışmaktaydı. Edebiyat piyasasının edepsiz ilgisine maruz kalmamaktaydı. Bazen iyi ücret ödenmesine rağmen, işi isimsizdi: Kocanın adını kullanma yoktu, aile için tehlike yoktu. Dahası çeviri işi, bir kadının görevleriyle bağdaşmaktaydı: Çalışma, aile işlerinin ritmine uyacak şekilde gerektiğinde kesintiye uğratılabilirdi. Fakat başka bir şey, çeviriyi kadınların zararsız bir eğlencesi olarak görenlerin her zaman açıkça algılamadıkları bir şey de vardı: Çeviri yapmak, edinilen bilgiden somut bir biçimde yararlanmaktı ve bazı kadın çevirmenler, çevrilecek metinleri seçmede biraz özgür davrandılar, hatta bazen, başka türlü çıkış bulamayan kendilerine ait bir düşünceyi ya da vurguyu araya sokma fırsatı buldular. Yazar olmadan önce çevirmen olarak yola koyulan kadınlar, Ninon de Lenclos'nun mektupları ya da Fransız Devrimi'ni ele alan oyunlar ve romanlar gibi eserleri çevirmeyi neden tercih ettiler?[34] Theresa Huber, moda yazar Louvet de Couvray'den yaptığı çeviriyi anımsarken, çeviri ile yazma arasındaki gizli bağı açığa vurur: "*Le divorce nécessaire*'e bir sonuç yazdım. Düşünceler ağzına kadar dolu imgelemimden kalemime dökülüyordu. . . . Ve geceleri, çoğu zaman kucağımda bir çocukla Huber'in hasta yatağında nöbet tutarken, bir yazar oldum."

Çeviri yapmak, Proudhon'un dediği gibi bir "hizmet etkinliği" olsa da, kadınlara, diğer yazma biçimlerine geçmek için ihtiyaç duydukları cesareti verdi. Hem Almanya'da, hem Fransa'da çok az kadın tiyatroya el attı ve el atanların da çok az başarı şansı oldu, Marie von Ebner-Eschenbach örneğinin gösterdiği gibi: Yüzyıl sonunun ünlü bir romancısı olan Ebner-Eschenbach, Mme. Roland hakkında bir oyun yazmaya kalkıştı, fakat hiçbir zaman sahneye koy-

durtmayı beceremedi.[35] Öykü ve roman, kadınlara, en iyi başarı şansını sunmaktaydı; sonuçta bu türler "kütle haline üretilen edebiyat"ın bir biçimi olarak önemsenmemekteydi: "En fazla roman tüketenler kadınlardır ve en fazla romanı da onlar üretirler. Bu nedenle, nasıl süsleniyorlarsa romanlarını da öyle meydana getirdikleri kanısındayım."[36]

Bazı kadınların romanlarının bu tür klişelere inanılırlık kazandırdığını da unutmayalım. Walter Scott'ın soluksuz taklitçileri, Romantik ve Gotik kurgusalların yorulmak bilmez üreticileri olan bazı kadın yazarlar moda türleri sömürdüler; gittikçe yavanlaşan ve buna rağmen *Gartenlaube* gibi dergilerde dizileştirildiğinde hazır bir okuyucu kitlesi bulan kitapların sonu gelmez dizilerini ürettiler. Bu tür kurgusalların, otoritelerin ihsanıyla on dokuzuncu yüzyılda kadın edebiyatıyla eşanlamlı hale gelmesine rağmen, kadın yazılarının sansüre, alaya ve küçümsemeye maruz kalan diğer biçimlerini karartmasına izin verilmemelidir.

Kadınlar için edebi ifadenin başlıca aracı olan mektuplar, yetenekli ve zeki kadınların kendilerini gösterebildikleri alternatif bir forum sağlamaktaydı. Dış görünüşüyle özel haberleşme kılığına bürünen mektuplar, aslında geniş bir biçimde yayılmaktaydı; sadece bilgi yaymakla kalmıyor, tüm edebi türlerle deneyler yapma ve düşünme olanağı da sunuyorlardı. Bunun en incelikli örneği, Rahel Varnhagen'in mektuplaşmalarıdır; fakat Bettina von Arnim'in erken mektuplarının tüm türleri içine alan bir türe şiirsel dönüşümünde de yaratıcı deha vardı.[37] Anlamlı bir biçimde, bu özel edebiyat ürünlerinin çoğu –günlükler, anılar, otobiyografiler– 1840'larda yayımlandı ve yüzyılın başında gençliklerini geçirdikleri o kısa, fakat yoğun ara dönemi hâlâ hatırlayan kadınlar arasında nostaljiyi teşvik etti.[38] Fakat ufukta yeni umutlar beliriyordu ve cesur kadınlar her türlü muhalefete karşı koyup, yeni siyasal talepleri dile getirdiler. Örneğin, Bettina von Arnim'in edebi kariyeri ancak 1837'den sonra, "Göttingen'li Yediler" davasıyla, Hanover düküne bir anayasayı yürürlüğe koyma vaadini hatırlatacak kadar patavatsız davrandıkları için Göttingen Üniversitesi'nden atılan yedi profesörün davasıyla uğraşınca, gerçekten başladı. Sonuçta, kadın edebiyatında o zamana kadar gizli kalan çatlağı açığa çıkaran şey, "sosyal sorunlar"ın artan önemiydi.

Sosyal sorumluluk, 1840'larda bazı kadınların yazılarına yeni bir boyut ve güç kazandırdı. Edebiyatta kendini kanıtlamış birkaç kadın yazar, şimdi sosyolojik araştırmalara el atmak üzere alanı terk etmekteydi.

1839'da Flora Tristan'ın *London Journal*'ının ve 1843'te Bet-

tina von Arnim'in *Dies Buch gehört dem König*'inin yayımlanması, kadınların o günün sosyal gerçekliklerine ilgisinin Avrupa çapında bir görüngü olduğuna tanıklık eder. Devam eden sosyal değişimler o kadar kapsamlı ve köklü olduğu için, zamanın sosyal konularla meşgul olan edebiyatı kurgudan, yüksek üsluptan ve icat edilmiş karakterlerden giderek vazgeçip, istatistikleri, yoksul listelerini ve sindirilmemiş belgeleri yeğledi. Bunun sonucunda ortaya çıkan eserler güçlüydü, fakat çağdaşların çok dikkatini çekmedi; üslupları belgesel üslubuydu, siyasal ve sosyal mesajları, sansürün sessizliğe gömdüğü bazı erkek yazarlara göre, sadece kadınların iletebileceği bir mesajdı. Mart 1846'da yazar Louise Aston ile Berlin polis şefi arasında geçen bir konuşmadan alınan pasaj bu iddiayı doğrular:

> *Aston:* Edebi kariyerim için, sürekli yeni esin kaynakları bulduğum Berlin'de kalmam iyi olur.
> *Şef:* Gelecekteki yazılarınızı burada yayımlamanız kesinlikle bizim yararımıza değildir; zira diğer açıklamalarınız kadar liberal olacakları kesindir.
> *Aston:* Peki, ekselansları, Prusya hükümeti eğer bir kadından korkmaya başlıyorsa, o halde gerçekten de perişan bir haldedir![39]

Almanya'da 1848 Devriminin başarısızlığı, can alıcı bir dönüm noktasının işaretidir. Sosyal konularla ilgilenen *Vormärz*'e[40] özgü edebiyat, itibar kaybetmeye başladı. Bazı kadın yazarlar önceki sorumluluklarını bırakıp, daha güvenli metalar çıkarmaya sığındılar: İngiltere'deki ilk profesyonel kadın yazarın biyografisi ve kadınların sahici bir kurtuluşundan yana güçlü bir savunu olan *Aphra Behn* romanını yazmış olan Louise Mühlbach, şimdi, *Stories of the Court of Sans-Souci in the Time of Frederick II* gibi parıltılı ama önemsiz şeyler ve başka sözde tarihi eserler yayımlamaktaydı. En özgür kadınlar bile, kamusal bir edim olarak yazmaktan korkmaktaydı. Özgür bir Yahudi ve Berlin edebiyat kurumunun sevgilisi Fanny Lewald, *Meine Lebensgeschichte*'de (1861-62) bunu itiraf etmekteydi: "Tahmin ettiğimden daha fazla belli bir bağımlılığa ve itaate alışık olduğum için, edebi faaliyetimi hep bana bahşedilecek bir şey, her türlü kısıtlamayla uğraşmama izin verilecek bir şey olarak gördüm; bu yüzden, her zaman bir taraftan da iğne işi yapma zorunluluğu duydum."[41]

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kadın edebiyatının belli türlerinin bir uyanışı vardıysa, izlerini bulmak için aristokrasi ve zenginlerin alanı dışına bakmalıyız. Kuşkusuz, üst sınıflardan kadın-

lar yazdıklarını yayımlamaya devam ettiler; 1849'da *Women's Journal for Higher Female Interests*'i kuran Louise Otto-Peters; dikkate değer *Memoirs of a Socialist*'in yazarı Lily Braun, kızlık soyadıyla von Kretschman ve oy hakkı uğruna savaşan Hedwig Dohm bunlar arasındaydı.[42] Fakat proleter kadınlar arasında eşit ölçüde güçlü ve çok daha yeni bir hareket şekilleniyordu. *Frauenfrage* ya da "kadın sorunu"na iki farklı yaklaşım, 1894'te bir yol ayrımına geldi. Bu, bir dizi işçi otobiyografisiyle sonuçlandı; en ünlüsü Adelheid Popp'un *The Youth of a Working Woman*'ıydı. Bu kitap, Goethe'nin "aşağıdan otobiyografi" dediği şeyin bir örneğiydi ve yazar, niyetinin sadece kendisini değil, benzer koşullarda yaşayan diğer kadınları da temsil etmek olduğunu dolaysızca ifade eder: "Gençliğimin öyküsünü, diğer binlerce proleter kadın ve kızınkine benzediği için yazdım."[43] On beş çocuklu bir aile, üç yıl kesintili okul, on yaşında fabrikada çalışma, on üç yaşında hastaneye yatma ve büyük edebiyat klasiklerini keşfetme: Bu yolculuk bireysel değerinden ötürü değil, başka birçok kişiyi örneklediği için anlatılmaktaydı. Otobiyografi, başkalarına hizmet etme amacını üstlendi ve kadın edebiyatı, yüzyılın sonunda, bir yüzyıl öncesinin pedagojik ve etik metinlerinin, "moral inceleme"lerinin ve duygusal romanlarının rolünden farklı olmayan bir rol üstlendi. Ancak şimdi metinler okurlarına moral konularda değil, sosyal konularda öğüt vermekteydiler.

Demek ki, kadınların edebiyat yoluyla eğitime doğru ilk adımlarından kamusal siyasal sorumluluğa nasıl ilerlediklerinin tarihi, kısa ve eksik de olsa, bir tür mesel olarak genel sosyal tarihi temsil eder: Louis de Bonald 1912'de, "Üslup, bir erkeğin ifadesi ise, edebiyat da daha az olmamak üzere bir toplumun ifadesidir" diye yazıyordu. Kadınların kültür kamusal alanında karşı konulmaz yükselişi, hiçbir yasanın önleyemediği okuryazarlıktaki sürekli ilerlemeyle başarıldı.

Bununla birlikte, kelimenin tam anlamıyla yazar olmak çok daha zordu. Peri masalları ve kaçış edebiyatı üretenler, kadın nüfusun geri getirilen düzene itaat eden kesimince iyi karşılanmalarına rağmen, edebiyatı çağla ilgili kaygıları ve kuşkuları ifade edebilen gerçek bir "kadın sesi" haline getirmeyi umut edenler çok daha güçlü muhalefetle ve küçümsemeyle karşılaştılar. Fakat korkaklaşmak yerine, yazılarını yeni yönlere çevirdiler[44] ve aynı zamanda kadın tarihi de olduğunu ısrarla vurguladıkları insanlığın kültür tarihine yeni bir gözle bakmaktan çekinmediler: Kadınlara o kadar çok "erkekler sizin yerinize düşünür" denildi ki, sonunda düşünmeyi bıraktılar. Uzun kuşaklar boyunca kadınlar, zekâlarının aşağılanmasının yü-

küyle büyüdüler ve çoğunlukla bu aşağılamanın haklı gösterilmesine yardım ettikleri de ortadadır. . . . Sanatta, bilimde ve siyasette önemli ya da anlamlı herhangi bir şey becerme yeteneği kadınlardan esirgendi. . . . Fakat toplum üzerinde en büyük etkiyi yaratan kitabı bir kadın yazdı: *Tom Amca'nın Kulübesi.* Lincoln'ün başkanlığı, bu kitabın dolaysız bir sonucuydu. Zamanımızın belki de en büyük nesir yazarı bir kadındır: George Sand. En azından benim kanıma göre, en büyük çağdaş romancı bir kadındır: George Eliot. . . . Geçmişin harabelerine ya da izlerine duygusal olarak yapışmanın zamanı geçti. Eski, döküntü piramitleri, sararan düşünceleri ve fosilleşmiş fikirleri hakikatin ışığına tutmalıyız.[45]

7

Katolik Model

Michela de Giorgio

Kadınlık ve Karşı Devrim

Asil Cinsin Erdemi

1866'DA, İTALYAN FEMİNİZMİNİN en ünlü temsilcisi Anna Maria Mozzoni, Restorasyon döneminde Katolik kadın modelinin esin kaynağı olan aristokrat şecereyi kurtuluş ideallerine uyarladı. Fransız Marie Antoinette'in "soylu yiğitliği", Angoulême düşesinin cesareti ve Berry'li Maria Carolina'nın enerjisi, kadınların "üstün karakter"inin temel kanıtları oldu. Saf feminist düş –"ahlaki erdemlerinden ötürü daha fazla hak" ettikleri için "erkeklerin yerine kadınlar"– "partizanların tutkuları"nın üzerinde olan tarihten "her birine doğru rolünü verme"sini ister.[1] Theatin papaz Gioacchino Ventura, aynı biçimde kadınların üstünlüğüne inanmaktaydı. Bourbon'lar kendi gerçek benliklerini, "değersiz erkekler"i, eril manevi gücün en dip noktasını gösterdiler.

Papaz ile feminist, kadını soylulaştırmada birleşti. Peder Ventura, IX. Pius ile tartışmalardan ötürü 1848'den sonra Fransa'ya sürgün edildiği ve Lamenais'nin bir taraftarı olduğu için on dokuzuncu yüzyılın ruhban sınıfının tipik bir temsilcisi olmamasına rağmen, dişi cinsin ahlaki eğitiminin köşe taşı olan ünlü *La donna cattolica*'nın (1855)[2] yazarıydı. Kadınların ahlaki erdemlerini destekleyen bu güçlü sav ("bugünlerde kadın sadece erkeğin gözünde değil, kadının kendi gözünde de yüceltilmelidir") üslup bakımından, çok değişik siyasal ve dinsel tutumların fark edilebildiği on dokuzuncu yüzyıl Avrupa kültür tarihinin ortak eğitici tonuna yakındı. Ventura'nın modeli, devrim zamanında kadın eğitimiyle ilgili tartışmalardan doğan "anne-öğretmen" arketipine yakındır. "Yeni" anne, ilk önce çocuklarında ve daha sonra erkeklerde sosyal ve bireysel erdemleri geliştirmekte ve güçlendirmekteydi; bu, Lakanal'dan İtalyan Buonarrotti'ye kadar devrimci pedagojik düşüncenin klasik modeliydi.

Restorasyon'un Katolik kültürü, bilimsel araştırmaların katkılarıyla desteklenen bir miras olan bu modeli kolayca kabul etti. Fransa'da, on sekizinci yüzyılın sonunda, George Stahl'ın yazılarının etkisi, ruhun bedenden üstünlüğü öğretisini teşvik etti. 1775'te Pierre Roussel'in yazdığı ve yüz yıldan fazla bir süre temel teorik bir gönderge olan *Système physique et moral de la femme*, dişi cinsin özünü, cinsel organın bahşettiği fizyolojik sınırlamalardan fazla bir şey olarak tanımlamaktaydı. Kadınların kırılganlığı ve duyarlılığı, fiziksel ile etik arasındaki ilişkinin olumsuz sonuçlarından çok uzaktı; aksine, tipin olumlu yüklemleriydi. Ruh bile, kadınlık göstergelerinin *genişlemesinden*, kas liflerinden ahlaki davranışa, yararlanmaktaydı.[3]

On dokuzuncu yüzyılın ilk onyıllarına gelindiğinde birçok Katolik yazar, Hıristiyanlığın, sonunda bedensel, neredeyse şehvani tezahürlerinden koparılan kadınlığın bu duygusal karakteristiklerine yol gösterme özgül "tarihsel" eğilimini zaten teorileştirmişti.[4] Fizyolojik yapı ile psikolojik töz arasındaki bağımlı ilişkiden kurtulan bu kadınlık ideali, devrim sonrası tüm Avrupa'ya yayıldı. Eril ruhtan farklı ve onun tamamlayıcısı dişil ruh, Restorasyon kilisesine göre, uygarlaştırıcı kaynakların ve Hıristiyan dinine dönme olanaklarının deposu haline geldi. Aynı şekilde, aşkın uyumlu karşılıklılığı idealiyle romantizm için olduğu gibi, klasik idealizm için de, dişil ruh "insanlığın" tam başarısı için zorunluydu (Hegel'in *Hukuk Felsefesi* adlı eserinde *Sittlichkeit*'in çekirdeği olarak aile).

1820'lerin başında Katolik günlük gazete *L'Ami*, "Kısmeti olarak sadece tatlılık ve sabır bahşedilmiş gibi görünen bu cins, çoğunlukla en aktif gayreti, en korkusuz sadakati ve en şaşırtıcı ölçülülüğü göstermiştir" diye yazmaktaydı. Gazetenin sayfalarında dişil yaşamların eril yaşamlardan üstünlüğü, olgu olarak kabul edilmekteydi.[5] Restorasyon Katoliklerinin gözünde, devrimin açığa çıkardığı dişil güç ve zayıflık diyalektiği, devrimin çok az olan meziyetlerinden biriydi. Bu yeni sosyal özne, siyasal tutkularla kirlenmemiş görünüyordu: İçine dolan Hıristiyan duygular, onu kusursuz bir örnek yapmaktaydı. Dorukta, dolaysız bir siyasal gönderge olarak kraliyet ailesi kadınlarının stratejik cesareti parlamaktaydı; fakat altında, sınıfsal duvarları bulunmayan tükenmez bir dişil kaynaklar ağı vardı.

"Dualar, yumuşaklık, ağıtlar, okşamalar" ikna silahlarıydı; Fransa'da kadınlar bu içtenlikli yolla kamusal yaşam üzerinde güçlü bir etki yaratmayı becerdiler. Joseph de Maistre, "İyiliğe ve kötülüğe, cinsinizin etkisi büyük olmuştur" teorisini sunmaktaydı (fakat geniş bir aile çekirdeğinin ötesine geçmeden: "Çocukları,

dostları, hizmetçileri, az çok onun uyruklarıdır"). Bu sözler, dönemin bakış açısını kusursuzca özetler. Fourvières'de 1850 ile 1857 yılları arasında 20.000 tövbekârın (kadınların oranını bilmesek de, günde ortalama 14 kişinin) günahını çıkaran Peder Pierre Alexandre Mercier'ninki "deneysel" bir örnekti. Deneyimlerinden hareketle, erdem ve günah masallarını "De l'influence salutaire ou pernicieuse qu'exerce la femme dans la société" başlıklı bir ders dizisinde topladı. Metin, vaizlere bir model olarak önerildi.[6]

Tanrı Toplumsal Cinsiyeti Değiştirir

Erkekler karşısında ahlaki bir düzeltici olarak duygusal kaynakları kullanan dişil bir Katolik karşı güç formülasyonunu, "kalbin kadınlığı"nın özel ilişkiler ağı içindeki akıllı ve aydınlık dişil dokunuşu anlatan ünlü edebi adları –Madame de Sévigné'den Madame de Lafayette'e kadar– akla getirebildiği Fransız edebiyat geleneğinde başarmak daha kolaydı. İtalya'da ulusal bir toplumdan yoksunluk, sosyal davranışlarla ilgili genel elkitaplarının yaygınlığıyla kendini belli etmekteydi. Leopardi, "Sırf toplumdan yoksunluk ... öyle doğal işler ki, İtalya'da yerleşmiş bir İtalyan tarzı ya da tonu yoktur" diye kederlenmekteydi.[7] Aristokrat davranışın asli erdemlerini iyi Hıristiyanın erdemleriyle harmanlayarak tarz birliğini –ki, egemen bir uygarlaştırıcı gelenek bundan kaynaklanır– gerçekleştiren kiliseydi.[8] On dokuzuncu yüzyılın ilk onyıllarında, Bergamo'lu Filippo'nun ya da Boccaccio'nun kadınlar üzerine küstah yazılar yazma geleneği kesinlikle geride kalmıştı. Kilisenin hegemonyası, İtalyan örnek kadın yaşamı yazarlarıyla Fransız Katolik elkitaplarının toptan sömürgeleştirilmesiyle sürdü. Bu nüfuzun sonucu kalıcıydı. 1880'lerin sonunda *Civiltà Cattolica,* Canossa'lı Mathilda ve Siena'lı Catherine gibi ünlü İtalyanların (bir kadın dergisi tarafından önerilen) 1789 Napolitan devrimin iki şehidiyle, Eleanora Fonseca Pimentel ve Luisa Sanfelice ile aynı panteonda kâfirce yan yana konulmasına öfkelenmekteydi.[9] Dişil sosyal kimlik, Katolik bir edebi ikonografinin sunduğu modeller ve azize bolluğu olmadan tamamlanamazdı.[10]

On dokuzuncu yüzyılın kiliseden yabancılaşması, militan ya da pasif ruhban karşıtlığı, yalnızca eril görüngülerdi. Erkeklerin yoldan çıkıyor olmaları bölge papazlarının genel şikâyetiydi. Dinleri *kaybolmamıştı,* fakat içeriği görünür bir biçimde değişmişti. Dinsel bir kanının görececi ana hatlarını varsaymak, küresel mutlakıyetçi bir zihin durumundan kaynaklanmaktaydı. Erkekler "siyasal tutumlar"a daha çok inanırken; kadınların inancı, her şeyden çok "dav-

ranış kuralları"nı sağlam bir inancın işareti sayan bir "zihin durumu" niteliğini olduğu gibi korumaktaydı. On dokuzuncu yüzyılın Katolikliği dişi cinsle ifade edildi. Dinsel pratiklerin, sofuluğun, ruhban sınıfın kadınsallaşması aleniydi. Yüzyıl ortasında "Tanrı[nın] cinsiyet değiştirdi"ğini duyuran Michelet, bugüne kadar devam eden dinsel bir inanışa uygulanan toplumsal cinsiyetli bir sözlüğün öncüsüydü.

Devrimci fırtınadan sonra Fransız papazların bildirdiği egemen kötülükler haritasında kadınlar pek yoktu: Sebt günü çalışmak, Aşai Rabbani ayininden kaytarmak, Paskalya yortusunda zorunlu komünyona katılmamak kötülükleri. Kadınların dinsel pratikleri daha şevkliydi ve kadınlar erkeklerden daha fazla riayetçiydi. Oldukça değişik bölgesel davranışların ulusal düzeyde sentezi, dine uygun davranan dört Katolikten üçünün kadın olduğu hipotezini doğrulayabilirdi.[11] On dokuzuncu yüzyılın başında Aegidius Jais, Salzburg kırsalında ruhlarla ilgilenerek geçirdiği on yılda, tövbekârların ağırlıklı olarak kadın olmadığı sadece bir tek yerleşim yerine rastladığını belirtmekteydi.[12] Papaz yardımcılarının izlenimci anlatımları dışında, dinsel pratiklerdeki toplumsal cinsiyet farklılıkları çoğunlukla saptanamasa da, ibadet kitapları egemen bir kadın varlığını göstermekteydi. 1814'te Alman Benedikten keşiş C. Gartner, özel olarak kadınlara yönelik bir okuma kitabında, "Din, duygusal bir mesele olduğu ölçüde, erkeklerden çok kadınlara yakındır" diye yazmaktaydı. Yüzyıl ortasında *Civiltà Cattolica,* ibadet pratiklerinin kadınsallaşmasını "belli ve aleni" diye onayladı. Her yerde kilisede "kadın cins"in sayısı, "erkek" cinsten fazladır.[13] Roma'da, 1825 kutsal yılı için, hacıların sadece yüzde 38'i kadındı.[14] Fakat Fransa'nın her tarafından, on dokuzuncu yüzyıl ortasında ilk ve en çok ziyaret edilen ibadet yeri (yılda 60.000-80.000 hacı) Ars'a giden müminler kalabalığı içinde, kadınların ağırlığı açıktı: Saptanan 397 kişinin yüzde 64,5'i kadındı; bu, sadece dinsel pratiklerine değil, onları besleyen şevke de işaret eden bir çoğunluktu.

Katolik Kadının Kimliği

Toplumsal Cinsiyetli "Halk Psikolojisi"

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında istatistiksel yöntemlerden yoksun olan din adamları, cemaatlerini cinsiyete göre faklılaştırmadan tarif etmekteydiler. Ayrıca kimlik kategorileri muğlak ve kesinlikten uzaktı. Bir "halk psikolojisi" kilise bölgesi düzeyinde min-

yatürleştirildi: Köy "mizaç"ı –sofu, çalışkan, kayıtsız ya da uyuşuk– ruhban sınıfı, müminlerin özgül erdemlerini tarif etme zorunluluğundan kurtarmaktaydı. Philippe Boutry'nin Ars Diyakozluğu'nda gözlemlediği,[15] ulusal sınırlara kadar genişletilen bu antro-psikolojik *kapalılık*, *herkese* "tipik" kadının sosyo-ahlaki kimliğini verecek şekilde genelleştirilebilirdi. Ve bu sadece din adamlarına özgü bir eğilim değildi: Stendhal, Michelet ve onların çeşitli mezheplerden ve farklı disiplinlerden İtalyan izleyicileri, edebiyat adamı Tommaseo ve antropolog Mantegazza kadınları "ulusal tipler" biçiminde sınıflandırdı. Bu tiplerden özgül ahlaki davranışlar türettiler: Tutku dereceleri, duygusallık, fedakârlık isteği, evlilikte itaat ve benzeri.

Ancak on dokuzuncu yüzyılın son onyıllarında, sanayileşmenin, kentleşmenin, okuryazarlığın ve kadınların siyasallaşmasının birleşik etkileri altında, kilise, laik sosyal bilimin sınıflandırma standartlarına uymak ve farklılaştırılmamış dişil kozmogoniyi daha kesin tiplerle, sınıfa, evlilik durumuna, yaş grubuna ve mesleğe göre tanımlamak zorunda kaldı.[16] Katolik ve Katolik olmayan kadınlar arasındaki uzlaşmaz ayrımların azalması, bu daha kapsamlı özdeşleşmenin meziyetlerinden biriydi. Peder Gabriel d'Azambuja yüzyılın sonunda, "Ayrı ve mutlak tipler icat etme alışkanlığından kurtulmalıyız ve olabildiğince tekil biçimde 'Hıristiyan kadın' ya da 'Hıristiyan olmayan kadın' demekten uzaklaşmalıyız" diye yazıyordu.[17]

Aynı şekilde, on dokuzuncu yüzyılın Katolikliğin "mizaç" düzeylerini kavramsallaştırması da bir o kadar bilimdışı ve izlenimciydi. 1828'de, Sophie Barat Ana'nın maiyetinde Roma'ya doğru bütün İtalya'yı gezen Elisabeth Galitzin, Katolikliğin ülkesine girdiğini "hisseder". Kutsal Kent'te, sevincinden uçuyordu: Hava bile "Aziz Peter'in tahtının yakınlığı kokmakta"ydı. Sokaklara haçlar dikilmiş, erkeklerin ve kadınların önünde diz çöktüğü Meryem tasvirleriyle süslenmişti (Taine, "Meryem, tüm İtalya'nın önünde diz çöktüğü şato sahibesidir" diye yazıyordu); azizlerin heykelleri serpiştirilen kentler ve köyler, İtalyan sofuluğunun kanıtlarıydı.[18] Aynı yıllarda Félicité de Lamennais, kutsanan bu topografyada, Papalık bölgesinin neredeyse tüm nüfusunu kapsayan "bir müritler sistemi"ni tarif etmekteydi.

Siyasal bakış açısı, kadınlar tarafından paylaşılmaktaydı. 1862'de, Milano Katedrali'nde, tartışma götürmez biçimde özgürleşen Louise Colet, "bu halkın ruhundan ayrı tutulamaz . . . harika bir fıtri atmosfer"e gömüldüğünü hissetmekteydi.[19] Değişmez pro-Risorgimento eğilimi (çocukken, *Le mie prigioni*'yi okuduktan son-

ra Silvio Pellico'ya âşık oldu), Katolikliğin en yüksek düzeyinin İtalyan kadın ve erkeklerin düzeyi olduğundan emin olmasına yardımcı oldu.

Ulusal Katolik *İtalyan kadın*, 1830'larda doğdu, pro-liberal siyasal ideallerden cesaret aldı. Ulusal ortak "özellikler" alanı bulunmayan kültürel bir modeldi. Zira İtalya'da, Goethe'den cesaret alan genç Napoliten aristokratların ruhban sınıfa yönelik alaycı ve saldırgan davranışı[20] ile "Goldoni'nin Florindos'unda ve Rosauras'ında aslına uygun betimlenen" İtalyan aristokratlardan ayrılığının bilincinde olan Piedmont soyluluğunun hükümranlığına ve Katolik inanca derin sadakat duygusunu yan yana koymak zordu.[21] Ulusal *İtalyan kadını* örnekleyen ilk ideal, Niccolò Tommaseo'nun idealiydi: "Başkalarına esin verebilen, gerektiğinde akıllıca itaat eden ve emir veren İtalyan kadın, bizim için daha az haşin bir kaderin garantisidir. Erkeklerin daha yoz ve zayıf oldukları her yerde, kadınlar daha az zayıf ve daha az itibarsızdır."[22] *Civiltà Cattolica*, metni çok fazla liberal diye ("bazı iyi şeyler içermesine rağmen") mahkûm etti ve dişi ruhların Hıristiyan oluşumu için, tümü ruhbanların safından gelen daha güvenilir yazarları salık verdi. Fakat Tommaseo'nun modeli, "yeni" yurtsever ve koyu Katolik İtalyan kadın benimsendi ve on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının sürekli çıkan elkitaplarında ve risalelerinde yeniden üretildi.

Hatta kilise, kendi "halkların psikolojisi"ni düpedüz dinsel temeller üzerinde inşa etti. Katolikliğin yerleştirmiş olduğu ahlaki otorite tahtından indirilen İngiliz kadınlar, Protestanlıkla polemiğin bir *topos*'u oldular. 1844'te farklı dinsel inanışların aile otoritesini nasıl himaye ettiklerini ve kadınların otoritesine nasıl karşı koyduklarını karşılaştıran Abbé Gaume, "İngiliz kadın . . . artık hayranlık uyandırmıyor; cinsiyetinden ötürü pek saygı görmüyor" diye yazıyordu.[23]

On dokuzuncu yüzyıl, erkek söyleminin öncelikli olduğu bir yüzyıldı ve retoriği, bu bereketli model üretimine uygundu. Kadınlar, esas olarak dindarlıklarının niteliğine, ibadet yerlerinden çıkıp günlük aile yaşamına yayılan "duygusal" bir dindarlığa dayanan bir "karşı söylem"le baş başa bırakıldılar. Kendinden memnunluk duygusu (on dokuzuncu yüzyıl kadın rolünün tipik özelliği), ev içi yaşam ve çocukların eğitimi üzerinde manevi hükümranlık kullanma bilgisinden kaynaklanmaktaydı. Açıkçası, gerçek yaşamın birçok kusuru vardı. Fakat insani duyguların, herhangi bir dünyevi duygunun geçerli modelleri ve araçları olan dini duyguların çoğunlukla aldatıcı yansımaları olduklarına dair kesin bilgi, bu kusurları yumuşatmaktaydı.

On dokuzuncu yüzyılda dini duygululuğun gelişimi, aile duygusallığıyla yakından bağlantılıydı: Dişil Katolik model, özel olarak karı ve anne modeliydi. Kilise evli kadından itaat ve özveri ruhu istemekteydi. Eğer dünya herkes için bir gözyaşı deresi ise, kadınlar için özellikle öyledir. İffetli on dokuzuncu yüzyılın Katolik edebiyatında, karıkoca aşkının dokunaklı yanlarıyla –seksüel yanları çok daha az– ilgilenilmedi. Sessizlik yirminci yüzyılın ilk onyıllarına kadar sürdü. "Erdem pratiği" için bile olsa hiç ara vermeden yerine getirilmesi gereken "evlilikten kaynaklanan görevler"e nadiren ve sadece birkaç satırla göndermeler yapıldı. Koca, kadını kurban ederek ona kutsallık kazandıran Tanrının bir hediyesiydi.[24]

Duygusal Kod

1880'de kilise, evliliğe karşı laik saldırılara papalık genelgesi *Arcanum*'la yanıt verdi. XIII. Leo evlilikle ilgili otoriteyi teyit etti: "İsa kilisenin reisi olduğu gibi, erkek de kadının reisidir." Karı "bir hizmetçi olarak değil, bir arkadaş olarak kocasına tabi ve itaatkâr olmalıdır; bu sıfatla karının gösterdiği bağlılık, terbiyeden ve asaletten yoksun değildir".[25]

XIII. Leo'nun genelgesi, evlilikle ilgili koruma zaman zaman kana susasa da, evlilikte kadın asaletini onaylayıp geri getirdi. Kocaların zina yapan karıları öldürmelerinin sert bir biçimde mahkûm edilmesi, bu feshedilemez kurumun perde arkası ve sınıfları aşan dramatik faaliyetlerini açığa vurmaktaydı. On dokuzuncu yüzyılın ortasında doğan burjuva ve aristokrat İtalyan kadınların çoğunluğu için hâlâ, aile arzularına boyun eğen bir evlilik norm olarak kabul ediliyordu. Bağımsız duygusal tercih, feminist broşürlerin mitik ufuklarında vardı: Evlilik mübadelesi eşitliğinin "özgür Amerika"sı. On dokuzuncu yüzyıl sonu Katolik kadın yazarların romanlarında, gözde evlilik teması, yeni doğan evlilik ilişkileri sosyolojisinin uluslararası militanlarını (Legouvé, Letourneau, Mantegazza, Lombroso, Lhotzky, Werner, Carpenter ve benzerleri) heyecanlandıran ahlaki reform önerilerinden birçoğunu içermekteydi. Çok yaşlı erkeklerle evliliklerin kadınlar tarafından pasif kabulü, ahlaki dirilişin –neslin ıslahına inanların cephesinde bir diken olan erkek ekonomik sermayesi ile dişi estetik sermaye arasında eşit ticaret– en çok tartışılan önkoşullarından biri, Katolik kadın yazarların sayfalarında, evlilik piyasasının çifte standardına hayıflanan suçlayıcı tonu kaybetti. Ve kocanın yaşıyla ilgili güçlükler, mutlu sonlu masallarda halledilir.[26] On dokuzuncu yüzyıl boyunca ve I. Dünya Savaşı'na kadar kadınların evlilik durumunu arzulamalarının, dünyanın dişi sosyal

varoluşu evlilikle eşitlemesinden kaynaklandığı unutulmamalıdır. Bu, sadece Katolik yayınlarla sınırlı değildi. Fakat İtalyan Azione Cattolica'nın Gioventù Femminile basınının 1920'lerde hâlâ tavsiye ettiği mantık evliliklerinin –tutku ya da teselli evlilikleri değil– uzun bir duygusallık karşıtı pedagoji geleneği vardı. Gözlerin ya da kalbin yol gösterdiği evlilik tercihlerinin sonuçları, istikrarsız ve kısa ömürlüydü. Militan Katolik kadının kocasından sadece iyi bir Hıristiyan olması istenmekteydi.

1900'da kutsama töreni sırasında Roma'da okunan methiye Rita da Cascia'nın "kadın çevrelerinde erkeklerin adaletsizliğiyle ilgili mırıldanmalardan uzak" durduğu ifade edilmekteydi. Bir kocanın "vahşi bir hayvan"ın dayattığı evlilik acılarını uzun süre çekme kefareti ve evliliğin diğer kurbanlarından onurlu geri duruş, on dokuzuncu yüzyıl aziz biyografilerinde büyük bir rol oynadı.[27] Bu, *kötü evlilikle* ilgili laik edebiyatın Rita'nın evlilik yaşamının acılarının ayrıntılarını açığa vuran dindar yanıydı. Bu kutsanan bir modeldi ve bu modelle kilise, evlilik yaşamının kadınlar için bir yük ya da bir şehitlik olduğunu kabul etti. Yeni yüzyılla birlikte, evlilik mutsuzluğuyla ilgili ender Katolik otobiyografilerde cinsellik de yer aldı. Jacqueline Vincent –yirmi beş yıl boyunca acımasız ve ateist bir kocanın hizmetçisi ve âşığı, ardından 1925'te Karmelit tertiar– karıkoca ilişkilerinin mistik işkenceye benzediğini söylediği rahatsız edici bir *Livre de l'amour* yazdı.[28]

Hortus Clausus

Meşgaleler

Karı ile anne, aile dışındaki yeri –*fin de siècle*'i endişelendirecek sosyal bir sorun– "ruhban sınıfın kadınlaşması"nın muzaffer genişlemesine bağlanan evli olmayan kadını gölgede bıraktı. Fransa'da 1808'den 1880'e kadar eski ve yeni dinsel cemaatlere giren kadınların sayısı 13.000'den 130.000'e yükseldi. 1830'da erkeklerin kadınlara oranı üçe ikiydi. 1878'de oran tersine döndü: Üç kadına iki erkek. Yeni cemaatlerin kurucusu kadınların üçte ikisi üst sınıflardandı. Devrimden önce yüzde 29 soylulardan, yüzde 33 burjuvazidendi. On dokuzuncu yüzyılda burjuva ağırlık mutlaktı: Yüzde 19 aristokrata karşılık yüzde 46 burjuva. Bu kudretli ordunun geri kalanı küçük çiftçi, zanaatçı ve ücretli işçi ailelerden oluşmaktaydı.[29] Claude Langlois, ruhban sınıfın kadınsallaşması görüngüsünün yeniliğini vurguladı. Yeni cemaatler piskoposun ya da kurucunun,

fakat her şeyden önce kadın kurucunun ve başrahibenin otoritesi altındaydı. Bu kurumsal özerklik kadınsal eğitim için özellikle geçerliydi. 1876'da anaokullarındaki 500.000 Fransız çocuğun yüzde 80'i dinsel cemaatlerin bakımındaydı. Yatılı okullardaki Katolik üstünlüğü sayılara çevirmek daha zordur (Fransa'da olduğu gibi ve İtalya'da da). 1872'de ilk İtalyan ulusal sayımı, istatistiklere dahil edilen 570 yatılı okulda dinsel tarikatların ve cemaatlerin mutlak tekelini gösterdi. Otuz yıl sonra, devlet 1.420 özel yatılı okula –800'ü, 48.677 yatılı ve 59.179 gündüzlü kız öğrenci barındıran hayır kurumuydu– karşı sadece 86 kamu kurumu gösterebiliyordu;[30] bu, Katolik kız yatılı okullarınca tanımlandığı şekliyle kadınsal rolün resmileşmesine laik elitlerin gösterdiği mutlak inancın kanıtıdır.[31]

Fransız ruhban sınıfın etkileyici bir biçimde kadınsallaşması gerçekten de ulusal bir görüngüydü ve diğer Katolik ülkeleri farklı hızlarla ve yoğunlukla etkiledi. Fransa'da başrahibeli yeni dinsel kuruluşların kurulması 1820-1830 onyılında zirveye ulaşırken, devletlerin birleşmesinden önceki eklesiastik siyasetin kapsamlı bir manzaranın tanımlanmasını önlediği İtalya'da, dinsel kadın kurumlarının kurulması on yıl gecikti. 1861'de İtalya Krallığı'nın ilk nüfus sayımı –"manastıra kapanan rahibeler" ile diğer "rahibeler" arasında ya da kapalı kadın manastırları, manastır okulları, zahit evleri ve yeni merkezi kurumlar arasında ayrım yapmayan– 42.664 "rahibe" saydı. İtalya'da bile ruhban sınıfın kadınsallaşması dikkat çeken bir olgudur; zira 30.632 "rahip birader" vardı. Her 1.000 kişiye 1,95 rahibe düşüyordu: Belçika'daki 2,7'den az, İspanya'daki 1,2'den fazla. Eski Papalık bölgesinin iki vilayetinde, Umbria ve Marches'te oran daha yüksekti. Fakat rahibelerin büyük çoğunluğu –22.619'u– güneyde, Napoliten vilayetlerde (13.651) ve Sicilya'da (8.968) bulunuyordu.[32]

Enrichetta Caracciolo, Napoliten bir manastırda zoraki rahibeliğini düşünmeye başladı. *Misteri del chiostro napoletano* (1864)[33] –annesinin demir iradesiyle "dört başı mamur Levi ülkesi"nin açgözlülüğüne teslim edilen aristokrat bir hanımefendinin özel ve siyasal otobiyografisi– manastırcı otobiyografinin anti-hagiografik, yurtsever ve Risorgimento karşıtıdır.[34] Üstelik, bu *hikmetler*, bu konuda Bourbon Krallığı'nı suçlayan Romalı ruhban sınıfın üst kesimlerince de biliniyordu. *Reports of the Bishops to the Holy See* rahibelik yeminlerini, bir başrahibenin seçimi üzerine rasgele bağrışmaların olduğu, doktorların, hizmetçilerin ve papazların denetimsiz girip çıktığı, danslı ve eğlenceli karnaval benzeri törenler olarak tarif ediyordu.[35]

Sicilya "dinsel şatafatı"nın aşırılıklarıyla ilgili tüm varsayımlar, manastır davranışıyla ilgili elden ele dolaşan bir elkitabının sayfalarında görülebilir. Vücut günahın aleni modelidir, günahın doğduğu ve *kapatıldığı* yerdir. Dilin (iftira), gözün (kıskançlık) ve boğazın günahları vardır.[36] Kutsayıcı bedensel biçimin analojik taklidine teşvik edilen vücut, bu öğretide asla kavramsal değildir. Gerçeklikte, gerçekçi temsilin mutlak egemenliği, Odile Arnold'un Fransız kadın manastırlarında keşfettiği gibi, bedensizleşmeyi amaçlayan iradeyi güçlendirmeye yönelik pedagojik girişimin gücünü yüzyılın ikinci yarısından başlamak üzere azalttı.[37]

Girişimci Başrahibeler

Yüksek bir özgürleşme derecesi –yüzyılın sonunda İngilizler, Amerikalılardan sonra ikinci– İngiliz Terra Incognita'nın yeni dinsel tarikat kurucularına, "kurgusal ve kurgusal olmayan 'Katolik' edebiyat"ı gelir elde etme ve din değiştirtme aracı olarak kullanma olanağı verdi. Lady Georgiana Fullerton (*Ellen Middleton*, 1844) ve Fanny Taylor (*Tyborne*, 1857) çok satan kitaplarından elde ettikleri geliri Poor Servants of the Mother of God'ı (Tanrının Annesinin Yoksul Hizmetkârları) geliştirmek için kullandılar. Bu ilk "kendi geçimini kendi sağlayan sınai" cemaatin gelir kaynağı olarak ticari bir çamaşırhanesi vardı.[38] İngiltere'de ve Amerika'da[39] ruhban sınıfın kadınsallaşması, doğrudan sosyal sefalet alanında etkili olan pratik ve hayırsever bir inançtan kaynaklandı. İngiliz rahibelerin yüksek "ben duygu"su da, kadın dilenciler üzerinde kadın emeğini koruma kurallarına dayandırılan geçici sınırlamalara bilerek meydan okuyan bir hayır pratiğiyle bağlantılıydı. Jeanne Jugan bile, kendi cemaatinin kurumlarında serserileri barındırmaya çalışmak için Batı Fransa'nın yollarında sadaka dilenerek karizmasını oluşturdu. 1843'te Petites Soeurs des Pauvres'un (1880'lerde taşınmaz malları bakımından Sacré Coeur'den sonra en önemli ikinci cemaat haline geldi) kurucusu kapı kapı dolaşıp, "Ben Jeanne Jugan'ım" dedi. 1852'de Rennes piskoposu cemaate onay verip, Petites Soeurs des Pauvres'a kalıcı ikametgâh erdemini dayatana kadar, on üç yıl boyunca dolaşmaya devam etti.[40]

Kadınsal sosyal eylemi dünyaya açma düşüncesi uzun bir süre sorun olmaya devam etti. Ailenin ve aile ocağının korunması dışında manevi bütünlüğün kirlenebileceği inancı, Katolik ve laik ailelerde kadınların kesin gözetim altında tutulması gibi göreneksel davranışlara yansıdı. I. Dünya Savaşı'ndan hemen sonra bile, İtalyan Katolik gençlik grubunun kadın kolunu –Azione Cattolica'nın Gi-

oventù'su– kuran Armida Barelli, otuz üç yaşındaki Teresa Pallavicino'nun babasının koyu Katolik direnişini kırmakta epeyce zorluk çekti: "Babam tek başıma yolculuk yapmama kesinlikle izin vermez." Parma (Pallavicino'nun kenti) Palermo'dan farklı değildi: "Sicilya'da evli genç kadınlar tek başlarına dışarı çıkmazlar ve siz onları cemiyetleri tanıtmaları ve kurmaları için diğer ülkelere göndermek mi istiyorsunuz?" Palermo hiyerarşisinin Barelli'nin örgütsel coşkusuna itirazı buydu. Kuşkusuz, Gioventù Femminile'nin militan müdürlerinin yoğun gezileri –bütün dişi cinsi kapsayan sosyal bir yasağı zaferle tersyüz ederek– dinamik karizmalarına katkıda bulundu. Bütün İtalya'yı dolaşan yeni Katolik kadınlar Armida Barelli (başkan) ile Teresa Pallavicino'nun (başkan yardımcısı) otomobili, bu tür yenilikçi davranışlardan çok uzak sıradan üyeleri etkileyen yüksek kurtuluşlarının ve "toplumsal cinsiyetin" kendi kaderini belirlemesinin simgesi olarak zaferle selamlandı.[41]

Resmi siyasal sahneden dışlanan Katolik kadınlar eylem alanlarını hayır işlerinde buldular. Aristokrat kadınlar –ve İspanya'da olduğu gibi İtalya'da bazıları için de,[42] Akdeniz onurunun yasaları bu amaçla yumuşatıldı– sosyal sefalete doğrudan bulaşmanın öncüleriydi. "Erdemin yönlendirdiği [bu mutlak] tutku"dan, uluslararası hayır kurumu çalışanı Paolina Craven ve Georgiana Fullerton'unki gibi tutkulu mektuplaşmalar ve kalıcı dostluklar –daha sonra biyografilerde ölümsüzleştirilen– çıktı. Tükenmek bilmeyen bu muhtaçlara yardım etme arzusu, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının Napoliten hayır işlerinin ünlü kurucusu Teresa Ravaschieri'nin anıtsal eseri *Storia della carità napoletana*'da derlediği gibi tarihsel yeniden inşalarla belgelenir. İdeal bir koca bile bu özlemlere göre oluştu: "Yoksullara daha fazla iyilik yapabilecek kadar zengin olmasını isterdim." İnsanın kendi acılarını başkalarınınkiyle karşılaştırmaktan kaynaklanan sağaltıma ek olarak (çoğunlukla hayırsever kadınlar hastanelere ya da sosyal yardım kurumlarına erken yaşta ölen çocukların adını verdiler), bu tür sosyal pratikler, iktidarın eril kullanımına alternatif değerler saptamaya yönelik bir girişimde de bulundu. Genç bağışçılar kuşağının Ravaschieri'nin eserine ölümünde verdikleri anlam buydu. "Onun ahaliden bağımsızlık anlayışı ve basireti nedeniyledir ki, bugün kadınlar, kendilerini feminist diye adlandırmadan önce bile, hayır işleriyle uğraşmaya evde başlayabiliyorlar."[43]

Paris'te, Jules Ferry'nin zamanında, Miss David-Nillet amcasının dikkatli gözetimi altındaydı ve sadece pazar ayinine katılmak için dışarı çıkmasına izin verilirdi. Evlenince, Albertine Duhamel oldu. Evlilik statüsündeki değişim, eski bir münzevide hayal edilemeyecek

örgütsel yetenekleri açığa çıkardı. 1910'larda sosyal faaliyet programı 3.400 hayır kurumundan oluşan ulusal bir haritayı tarif etmekteydi. On dokuzuncu yüzyılın aktif hayırsever hanımefendilerinin *cursus honorarum*'unu bile geride bıraktı.[44] Katolikler, feminizmle ve feminizmin laik sosyal hizmet faaliyetleriyle rekabet etmek üzere, kadınlar için yeni bir kimlik anlayışını üzerine kurabildikleri deneyimi ve değerleri güncelleştirmeye bu yüzyılda başladılar. "Militan kadın" –XI. Pius'un icat ettiği bir terim– hayırsever hanımefendinin yerini aldı. Azione Cattolica'nın kadın bölümleri Avrupa'nın her tarafından geniş bir konsensus topladı. Bunlar, yöneticilerinin ulusal itibarını güçlendiren oldukça hiyerarşik yapılardı. 1910'da Fransız Kadınların Yurtsever Birliği'nin 450.000 üyesi vardı. 1908'de kurulan UDACI (Unione donne di Azione Cattolica Italiana) 15.000 üyeli yüzden fazla komite kurdu.[45] Militan Katolikliğin "yeni kadın"ı, Katolik broşürün (*Civiltà Cattolica!*'da) feministlere atfettiği erkek benzeri özellikleri olmayan bir eylem kadınıydı.[46]

Katolik liderliğin anıtsal benlik duygusu –militan kadınlar arasında kontrol altında tutulan, fakat daha yüksek mevkilerde genellikle öne çıkan– kişisel "kurtuluş"un güçlüklerinden kaynaklandı. Prenses Cristina Giustiniani Bandini 1914'te X. Pius'a şunları yazıyordu: "Bana gelince, oportünist olmayacak kadar namusluyum, zira vicdanım uzlaştırıcı olmama izin verdiği sürece öyle olurum, fakat bunun ötesinde asla olamam. . . . Yüce Kardinalleri benim kötü karakterimden de söz etmişti ve bu konuda Sayın Kardinalleri haklı olabilir. Benim karakterim bölünemez." Bandini İtalyalı Katolik Kadınların Birliği'nin kurucusu ve 1917'ye kadar da yorulmak bilmez başkanıydı. Doğal olarak Sacré Coeur'de eğitim gören Bandini on sekiz yaşında bir manastıra girdi. On yıl sonra babasının isteğine rağmen manastırdan ayrıldı ve geçimini sağlamak için çalışmak zorunda kaldı. Eski Roma soyluluğu, evliliğin ya da manastırın gerektirdikleri dışında, kızlarının özerk tercihlerine razı olmazdı.[47]

Yasaklar ve Okuma

Az Oku, Öz Oku

On dokuzuncu yüzyıl boyunca –ve yirminci yüzyılda da I. Dünya Savaşı sonrasına kadar– kadınların okuması dikkatle kontrol edildi. İçlerinde en tehlikelisi romandı. Kilise, hem Katoliklerin hem laiklerin eşit hararetle özdeşleştikleri Rousseau kaynaklı bir ahlaki yar-

gı koduna –"namuslu bir kız aşkla ilgili kitaplar okumaz"– uygun cezalar uyguladı. Ekim 1787'de İtalya'ya gezisi sırasında Goethe'ye, "Onlar kalemlerimizi aşk mektupları yazmak için kullanmayalım diye bize yazmayı öğretmezler ve bir dua kitabı kullanmamıza gerek yoksa okumamıza bile izin vermezler" itirafında bulunan Milano'lu genç kadın, "onlar"ı tanımlamadı;[48] çünkü kadınların eğitimi konusunda laik kesim, kiliseyle aynı bakış açısına sahipti. Yine de sıkıntılı yarı-okuryazar kadın çağdaşların düsturlarına göre davrandı: Gezdi, sohbet etti ve baştan çıkardı (Goethe'nin İtalyan sevgililerinden biriydi). Fakat kitaplar, kesinlikle yasaktı.

Dinsel yasakların üstesinden gelmek için birçok kadınsal stratejinin var olduğunu varsayabiliriz. Roman günahı o derece cisimleştiriyordu ki, okur kitabı eline alır almaz suçlu oluyordu. On sekizinci yüzyılın sonunda Harlowe'nin *Clarissa*'sı Burgundy'nin kırsal kesimini istila etti. Jansenist annesinin dikkatli gözleri bile Sophie Barat'yı (varlıklı bir çiftçi ailede doğan ve daha sonra Kutsal Ocak cemaatinin kurucusu) romandan korumadı. Bu türden bir yayılmanın her tarafa uzanan dokunaçları göz önüne alındığında, suç dışsal nedenlerin üzerine atılamaz. Romanı okumaktan duyduğu vicdan azabı, yaşamının sonuna kadar onunla kalacaktı. Fakat on dokuzuncu yüzyılın ilk onyıllarında gözetim altında tutmakla ilgili öğretiler, salgının ilk kaynağıyla ilgili bir işaret verir. On dokuzuncu yüzyılın delikanlılara endişeli bakışı, günaha çağrının arkadaşlar, ablalar ya da abiler (ebeveynlerin daha az sıkı izlediği) aracılığıyla tam da bu çağda doğduğunu göstermekteydi. Kadın arkadaşlıklarının yoğunluğu, yasak kitap alışverişine da dayanmaktaydı. 1831'de, bir annenin "ultra katı, sahiden aşırı Hıristiyan kusursuzluk"undan kaçan Paolina Leopardi, Bologna'lı bir arkadaşından Stendhal ve Walter Scott istedi.

On dokuzuncu yüzyıl burjuva toplumunun karının rolüne verdiği sosyal onur bu kuralların katılığını büktü ve evlilikten sonra büyük ölçüde yumuşattı. Fransa'da elkitabı yazarları, Baroness de Staffe ya da Mme. de Genlis'in izleyicileri, evli kadınların okumalarıyla ilgili gözetimlerini gevşettiler. Fakat İtalya'da, yüzyılın sonunda bile Katolik yaşam elkitapları, yasaklı kitapları okuma yasağının evlilikte artık sarsılmaz bir vicdan meselesi olmamasından endişeliydi.

Önerilen ya da yasaklanan kadın okuma miktarını belirlemek daha zordur. On dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın ilk onyıllarında üretilen Katolik okuma malzemesinin çokluğu, kadın okumasının "niceliği"ni ölçen araştırmalarla ilişkilendirilmedi. Başlıklar tekrardır; fakat kentli İtalyan orta sınıfların kütüphaneleriyle il-

gili ender verilerden biri fikir vericidir: 1870'lerde Napoli'de (50.000 tirajlı günlük gazeteleri bulunan en kalabalık İtalyan kenti) kitapsız evler çoğunluktaydı.[49] İtalya'da, yüzyılın ilk yarısında elinde bir kitap bulunan bir kadın –dualarla ilgili olmayan bir kitap– estetik ve kültürel değerleri temsil eden ve sosyal olarak onaylanan bir figür olmaktan uzaktı. İbadetle ilgili risale olmayıp, "açıkça kadınların zekâsını yükseltmek için yazılan" kitapları düşleyen liberal ve aydın Katolikler çok azdı. Silvio Pellico "tatlı şefkat" ve "ev içi kaygılar"la, "aşka, özel erdemlere ve dine yönelik kahramanca coşku"yla ilgili kitaplar istiyordu. Bu kitaplar kadın şecerelerini, yani kız evlatların, karıların ve annelerin aile yaşamlarını temel alacaklardı.[50] Bu tür malzemeler erken on dokuzuncu yüzyıl üretimine egemen olan ibadet kitapları satan kitapçılarda düşünülemezdi.[51] 1870'lerden sonra İtalyan basını ilk kuşak ulusal romancılarından "özel şefkat resimleri" aldı. Ondan önce İtalya, Fransa kaynaklı çoğu roman ve davranış kitabı çevirileri ülkesiydi.

İtalyan kadın yazarların çok ilerisinde olan Fransız ve İngiliz Katolik kadın yazarlar, biri didaktik eğitsel elkitapları, diğeri romanlar olmak üzere iki yoldan geçtiler. Kilise için bu edebi tür hâlâ günahtı; yazarların sık sık ön açıklamalar yapmalarının nedeni budur. Ünlü Madame Bourdon (Mathilde Froment, 1817-1888) kendi *Souvenirs d'une institutrice*'i (1869) –"gerçek dünyadan sıradan sahneler"– ile çok hayranlık duyulan Charlotte Brontë'nin *Jane Eyre*'i gibi *gerçek* bir roman arasına bir ayrım koydu. Bu şekilde "iyi" roman ile "kötü" roman arasındaki katı ayrımın bulanıklaşmasına yardım etti. Bir kadın edebiyatı geleneğinin muhteşem örneklerini vermeye ek olarak, okuma tutkusundan yazma tutkusuna bir geçişi de dört gözle bekledi. *Souvenirs*'in öğretmen baş kahramanı bir öğrenciden yatılı okul kurallarına uygun olarak kendisine verilen yasak bir kitap alır. Kitap Mme. de Staël'in *Corinne*'idir. Edebi şan –"belki tehlikeli, fakat baştan çıkarıcı!"– arzusuyla yanıp tutuşan öğretmen, kalıcı biçimlere, "imgelemimizde yüzen imgesel varlıklar"a dönüşen bir yazar olmayı hayal eder.[52] On dokuzuncu yüzyıl Katolik eğitiminin dizginlemeye çalıştığı kadın "fantezi"si artık bastırılamazdı: Edebi kadın yazılarının üzerine kurulacağı altın tözdü.

İtalya'da, yüzyılın ortasında Katolik kadın okurlara önerilen eserler –Plutarkhos'un felsefi yazıları, Sokrates'in diyalogları ve Cicero, Augustin Thierry ya da Muratori'nin eserleri– cinsel rol modelleri sunmazdı.[53] Bu ciddi klasik okumanın, 1879'da Monsenyör Dupanloup'nun çok daha genç bir yaş grubuna önerdiğine benzer anti-romantik bir amaca hizmet etmesi amaçlanmaktaydı. Orléans piskoposu "kadın zihnini güçlendirmek için" on yedinci yüzyılın büyük

Fransız yazarlarını buyurdu: Pascal, Bossuet, Fénelon, Racine, Corneille, La Bruyère, Madame de Sévigné. On sekizinci yüzyılı atladı ve on dokuzuncu yüzyıldan sadece bazı Hıristiyan şairleri ekledi. Kesin bilimler ve edebiyat yasaktı; yenilikçi programında bile, edebi disiplinler egemendi.

Şiar, "Az oku, öz oku"ydu.[54] Yeniden oku, dön yeni baştan oku ("bir kitabı hiçbir zaman bitirmeden bırakma"), özetle ve önemli pasajları yaz. Eğlenmek hoş değil: Okumak, bir metin aracılığıyla yapılan bir vicdan muhasebesidir. Kitaplarla karakter özellikleri öğrenilmekten çok, inşa edilebilir ve değiştirilebilir. "Zayıf karakterli doğdu"ğunu kabul eden Mme. Swetchine'in manevi ortopedisinin araçları bir kurşunkalem ve birkaç kâğıttı. "Bir kurşunkalemle yazmak . . . yumuşak bir sesle konuşmak gibidir." Sayfalar işaretlenir, yeniden okunur, özetler çıkarılır ve (bu kez mürekkepli kalemle) eleştiriler ve yorumlar yazılırdı.[55]

Okuma Tarzları ve Özerklik Stratejileri

Gerçek "çalışkan kadın"ın yaşam yolunu gösteren kadın entelektüel otobiyografiler, sadece birkaç aristokrat kadının düşmanca olmayan aile ortamlarında yararlanabildiği fırsatlar, Dupanloup'nun amentülerinden daha inandırıcıydı. Yüzyılın başında kadınların eğitimi büyük ölçüde ezbere öğrenmeden, "imgelem"in iç çeldiriciliğine karşı bir panzehir olarak kullanılan bir açıklamanın dış görüntüsünden ibaretti. Bir metni iyi bilmek o metni sesli okumayı kolaylaştırırdı; yüzyılın sonuna kadar üst sınıf kadınların bir rol oynamalarına izin verilen bir aile ve oturma odası eğlencesi biçimi. On altı yaşındaki Torino'lu Baroness Olimpia Savio'nun (1816-1889) "İtalyanlar için değil", yalnızca "Racine, Corneille, Mignet, Marmontel, Bouilly, Berquin, Bossuet, Fénelon, Mme. de Maintenon ve de Sévigné, Massillon" gibi Fransız yazar için uyguladığı bir öğrenme yöntemiydi. 1830'larda Sardinya ve Piedmont Krallığı'nda bu, "yüce" anne eğitiminin bir örneğidir, "tek kız çocuğu olmak ve bu yüzden her zaman annemin yanında eğitim görmek". Bu özellikle bir kadında kültürel özerkliğe duyulan direngen arzunun ender bir örneğidir. Olimpia'nın annesi, okumasını dua kitaplarıyla sınırlamaya çalışan annesine ve büyükannesine karşı mücadele eden, geceleri çalışıp kendini yetiştiren –döşeklerin altına saklanan kitaplarla– bir öncüydü.[56]

Ancak kadın bilginlerin yüksek eğitim kurumlarının eşiğini geçmeye başladıkları yüzyılın sonunda (yirminci yüzyılın başlangıcında İtalyan devlet liselerine yazılan kadın sayısı 233, erkek sayı-

sı 12.605'ti) Katolik hagiografi geriye bakıp, kendi kendini yetiştiren kadınların azminin değerini keşfetti. Çalışma tarzlarının canlılığı onları itaatsizlik lekesinden kurtardı. Luca'da kızlar için bir okul kuran Mübarek Elena Guerra (1835-1914), mum tükettiği anlaşılmasın diye fındık kabukları yakan küçük bir lambanın ışığıyla geceleri Latince çalıştı.[57] Bu tür modellerin, çok sayıda taklitçiyle azalmayan istisnai karakteri tamamen hagiografik kalmalarına olanak sağladı.

Ne var ki, yirminci yüzyılın başında giderek artan sayıda kadın öğrencinin içine girdiği bilim yaşamının günlük uğraşıları, bir diploma alma tutkuları ve rekabetin sıkıntılı sonuçları kızları, tıp kurumunu ve dinsel eğitimi tedirgin eden bir duruma düşürdü. On dokuzuncu yüzyıl psiko-fiziksel kadın güçsüzlüğü modelinin patolojik dizisi –bronkozeler, klorozlar, omurga eğriliği, histeri– bütün bunların dışsal nedenini kitabi öğrenmeye bağladı. Bu teori, kadının fiziksel eğitiminin telafi edici bir panzehirini önerme niyetinde olmayan Katolik basında yirminci yüzyılda bile destek buldu. Bu tutum, yeni yüzyılın şafağında ilk Katolik "yeni" kadın eğitimi teorisyenlerinin –en ünlüleri İspanyol Cizvit Ramon Ruiz Amado– ortaya çıkmasına rağmen varlığını sürdürdü. Amerikan sağlık okulunun öğretisini aldılar ve oturdukları kürsülerden, kadın gözaltısının on dokuzuncu yüzyıl biçimlerini ("İspanyol kızlarda yaygın olan piyano başında uzun oturmalar") bir tarafa atıp, yerine kızlar için bile yoğun spor faaliyetleri önerdiler.[58]

Dua kitaplarını sesli okuma göreneği kırsal kesimde daha uzun süre, I. Dünya Savaşı sonrasına kadar varlığını sürdürdü. Bu ilmihal öğrenme eğitimiydi ve yirminci yüzyılın başından itibaren, Katolik feministlerin ikna bayrağıydı. Nivernais'de 1850'lerin sonunda bir kişi, havari simgelerinin seslilerini bulmaya (ve aynısını yazmaya) çalışarak dua kitaplarıyla okuma ve yazma öğrenirdi.[59] Akşam okunan dua kitapları, bir tür öğrenme biçimini aldı. Duaları, mesajın içeriğinden çok çevrilen sayfaların ritmi "yönlendirir"di.

Kilise sürekli artan popüler roman üretiminden gözünü ayırmayarak kitapları iyi ve kötü diye ayırmaya devam etti. 1905'te Başkeşiş Bethléem'in eseri *Romans à lire et à proscrire* (Okunacak ve Yasaklanacak Kitaplar) Fransız popüler roman bereketine bir düzen getirdi. Bonne Presse çabalarının çoğunu genç kızlara yoğunlaştırdı. Ne var ki, ucuz cumartesi *feuilleton*'ları (tefrika) çok geçmeden gizli bir haz olmaktan çıktı; kızlar pazar günleri, dinsel görevlerinin büyüsünden kurtulmuş yataklarında uzanıp okuyorlardı.[60] Kötü şeyler okumaya atfedilen kadın utancının derecesi zayıfladı. Günah

çıkaran papaz tarafından edepsiz sayılan şeyler okumaktan ötürü cezalandırılan itirafçının masum hayreti, kitabın ahlaki eğitici niteliğini kaybedip, serbest zaman arkadaşı haline geldiği bir toplumda kendi kendini kontrolün güçlüğünü açığa vurur.

Yirminci yüzyılın yeni bir sosyal tipi olan militan Katolik için kitaplar, eğitsel formasyonun zorunlu araçları haline geldi. 1927'de, UDACI'nin (Unione donne di Azione Cattolica Italiana) başkanı Marchesa Maddalena Patrizi'nin yeğeninin evliliği vesilesiyle XI. Pius geline yaklaşık 80 kitaptan, Dupanloup'nun istediği gibi "yalnızca onun için olan kitaplar"dan oluşan bir düğün hediyesi gönderdi. 37 yazardan 25'i Fransızdı (Dupanloup, Gratry, Tissier ve benzeri). İtalyan kitaplar bir sanat tarihi, bir uygun davranış elkitabı, Manzoni (bütün eserleri) ve Olgiati'nin, Katolik Üniversite'nin Milano grubunun *Sillabario del Cristianesimo*'sundan oluşmaktaydı.[61] Bu, manevi eserler konusunda İtalya'nın Fransa'ya devam eden bağımlılığının ve dinsel basının katılığının bir göstergesiydi. Claude Savart'a göre bu tutum on dokuzuncu yüzyılın sınırlarının ötesinde bile (Fransa dışında da) devam etti.[62]

Sofuluk: Pratikler ve Tutumlar

İbadetin Dişil Özelleşmesi

Dualar, içine girilmez *zihinsel* dualardan daha kolay tarif edilen *sözel* dualar –ayrım Bremond'undur– günlük kadın yaşamının ritmini oluştururdu. Restorasyon duanın rengini değiştirdi. Önceki yüzyılda duaların temelini oluşturan egemen korku ve ilahi gazap duyguları kaybolmaya başladı. On dokuzuncu yüzyıl zahitliğinin karakteristiği olan muzaffer savaşlarla, güvenli yolculuklarla, işlerin yolunda gitmesiyle ya da sağlıkla ilgili ilahi korumaya ve iyiliğe yönelik olan dualar ya dönemin muzaffer bireyciliğini ya da teolojinin mistik deneyime karşı silahlanma arzusunu yansıttı.

Birçok on dokuzuncu yüzyıl evliliğinin dayandığı sınıflar arası çifte standartlar sisteminde duanın yatıştırma işlevi vardı. Savoie'lı Maria Adelaide'nin eşzamanlı duaları, karıkoca tevekkülünün görkemli modeli (1847'de IX. Pius'un Rosa d'oro'yla, en erdemli Katolik hükümdarlara ve prenseslere verilen bir papalık onuruyla ödüllendirdiği) kusurlu bir evlilik durumunu soylulaştırdı. Bilinen ve gösterilen evlilik ihanetlerini görmezlikten gelen savaş zamanı duaları, yapılan yakarışların zamansal-mekânsal birliğinde ilişkinin barışını yeniden kurdu. "Savaşa gideceğin günü bilseydim, o sabah se-

nin için dua ederdim" diye yazıyordu düşes. Victor Emmanuel, Peschiera'da düşman kurşunlarının onun duaları sayesinde saptığını doğrular.[63]

Alfonso de Liguori'nin ahlak felsefesinden etkilendiği şekliyle İtalyan zahitliği dinsel duyarlılığı tamamen değiştirerek kutsal olanla farklı türden bir aşinalık kurdu. Aşırı duygusallık, sağlıksız yoğunluk, kontrolsüz mistisizm, diğer yanda salt tekrara dayanan alışkanlık ve kısa aile duaları, tümü de on dokuzuncu yüzyıl ibadetinin ayırt edici özellikleri, aynı zamanda müminler ordusunun kadınsallaşmasının işaretleriydi. Bu görüngüyü idrak eden kilise anne figürünü yol göstericiliğe resmen terfi ettirdi. Abbé Pichenot annenin "aile ocağının rahibi" gibi olmasını istedi. Marie-Françoise Lévy annelere yönelik on dokuzuncu yüzyıl dua elkitaplarının bile onları Tanrı aşkını korkuya tercih etmeye nasıl teşvik ettiğini gösterdi.[64]

Aşkın nesnesi Tanrının sofuyla çocukluktan itibaren kişisel bir ilişkisi vardı. Romantik ikonografinin Bebek İsa'sı dikenlerle çevrili küçük kalbiyle bir ıstırap imgesiydi. Yüzyılın ikinci yarısında Bakire ile çocuk mutsuzluğun değil, daha çok aile analığının imgeleriydi. Kılıç saplı ve dikenlerle çevrili kalp organik merkezinden çıkıp bir elma ya da oyuncak gibi İsa'nın eline taşındı; artık suçlayıcı bir açık yara değildi.

Erken yaşta dua etme eğilimine, anne yol göstericiliğinin mutlu sonucuna, hagiografların çoğunda rastlanır (çocukların oyun niteliğinde tekrara yönelik doğal eğiliminden kuşkulanılmadan). Altı aylık Jean-Baptiste Marie Vianney (gelecekte Ars'ın kutsal papaz yardımcısı) annesinin uyanık vicdanıydı; ona yemekten öne haç çıkarmayı öğretti; unuttuğunda da ona hatırlattı.[65] Genç inananlara manevi öğüt ölçülülüğü öğütlüyordu. Monsenyör Dufêtre ibadet ile dışsal edimler arasındaki ilişkinin niceliksel olmadığını vurguladı ve aşırı dua ve ibadet etmemeyi önerdi.[66] Yüzyılın ikinci yarısında kızların ibadeti, Marian kültünün teşvik ettiği aşırı ayrıntılı yetişkin inancından esinlenerek daha aktif ve ayrıntılı hale geldi. Bireysel dinsel edim yaşı düşürüldü ve mayısta çocuklar ve genç kızlar bile yatak odalarında küçük tapınaklar inşa etmekteydi. Caroline Brame gibi birçoğunun kişisel bir "küçük şapel"i vardı.[67] Kutsal imgeler kadınsallaştı. Genel olarak mefruşat takıntısı *cavinet*'lere (Madonna'nın ve İsa'nın yüzlerini kapatan çok ince kâğıt yapraklar) yayıldı. Dua kitapçıklarının sayfaları daha da inceldi. Dua kitapçıkları gerçek dindarlar için inancın kanıtı ve dostluğun işareti olarak iki kat istenir oldu. 1910 tarihli papalık buyruğu *Quam singulari*, daha fazla yaygınlaşan özel komünyona onay verdi. Kutsal bir tasvir –İncil'den ko-

münyona katılanın genç yaşına uygun seçilen adları ve pasajları taşıyan– olayın tanığıydı. Bu, sadece manevi yaşamın ilk bilinçli evresi değil, bütünüyle sosyo-duygusal bir varoluştu da: "Kadın yaşamı ilk döneminde iki beyaz peçe arasında açılır: ilk komünyon peçesi ve nikâh peçesi." Bu, kesin bir biçimde günah çıkarmakla ilgili olmayan alanlarda bile, bu türden birçok yarı edebi mecaz arasında bir örnektir.[68]

Evlilik Tapınağı ve Lekesiz Gençlik

Dindarlık amblemleri yatak odalarını doldurdu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Napoliten burjuva kendi evlilik tapınağını İsa'lı çarmıhlarla, Madonna heykelleriyle ve dinsel tablolarla (bazen aynı odada on bir tane kadar) korudu.[69] En sıradan süsleme geleneğinin bir parçasını oluşturan bu tür göreneksel ikonografik modellere sadakatin yoğunluğu hakkında yargıda bulunmak kolay değildir. Bu durum, çocuklar ve genç kızlar için, meleksi dua tutumunun farklı bir taklidiyle kişisel bir yaşam ikonografisine çevrildi. Bu, kişisel özdisiplinin ilk düzeyidir ve Katolik öğreti ahlaki kadın duruşunun kurallarını bununla dikte etti. Açıkça gösteren bu tür modeller –beyaz giyimli vücut, Göğe Yükselme'ye benzeyen duruş, yükseğe bakma, coşkuyu gösterme ya da gözleri aşağıya çevirip tevazuyu gösterme– yol gösterici bir "dogmatik angelografi" [melek yazını] dogmasının temelini oluşturdu. (Paolo Mantegazza kadın lekesizliğini savunan kurallara takıntılı sosyal hürmeti böyle tarif etti.)

On altı yaşındaki Marie Bashkirtseff Rus bir aristokrattı, geç Romantik "yaşa, acı çek, ağla ve savaş" şiarına "biraz tutkulu ol" kararlılığını ekleyen kozmopolit genç kadının ölümde olduğu gibi (1884'te yirmi altı yaşında veremden öldü) yaşamda da cisimleşmesiydi. Nice'te Saint Peter Kilisesi'nde, çenesi sevimli beyaz ellerine dayalı dua ederken, kadınlığı meleksi biçimlerde ritülleştirme davetini reddediyordu: "Bir nedamet biçimi olarak kendimi çirkinleştirmeyi beceriyorum."[70] Bu konuda bile bir öncüydü; çünkü görgü kitapları kiliseleri ve dinsel işlevleri kadınsal erdemlerin sosyal takdiri (evlilikle ilgili nedenlerle) için en iyi görüş noktası olarak ifadelendirmeye yirminci yüzyıla kadar devam etti. Babamız, Ave Maria, Amentü, İman İşi, Umut ve Hayır kızların (yedi ila sekiz yaşında) ve genç kadınların sabah ve akşam dualarıydı. Anneliğe kabul töreni bittikten sonra, ritüel kişisel isteklerle devam ederdi. Bir on dokuzuncu yüzyıl genç kızı için "zorunlu" istekler hoş bir yüz, güzel bir ses ve mutlu bir evlilikti. Dualar çiçek hastalığını ve annesinin ölü-

münü uzak tutsun. Bu yüzden Marie Bashkirtseff, "zorunlu olandan fazla" olduğunu bilerek nutuklarına kaçınılmaz bir koda ekledi: "En son cananınızla karşılaşabilin."

On dokuzuncu yüzyılda genç kızların içlerinde kontrol edilmesi güç bir fantezi yaşamı gizlediklerinin anlaşılması ruhban sınıfı endişelendirdi (laiklerden az olmamak üzere). Kilisenin Bakire'ye adamak için mayıs ayını seçmesi nedensiz değildi. "Panayır mevsiminde sürüler halinde gelen ayartmaların ortasında" en çok kadın musumiyetinin muhafazası için Madonna'nın korunmasına ihtiyaç vardı. İlk kez on sekizinci yüzyılın başında İtalyan Cizvitlerin önerdiği (1726'da Dionisi, 1750'de Liguori ve 1785'te Lalomia ile Muzzarelli) mayıs ayında Meryem kültü on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında bütün Avrupa'ya yayıldı. Köylü topluluklarda sağlanması zor ilk gençlik aşkının aşkınlığına ulaşmaya çalışan önleyici bir dinsel pratikti. Bakire'nin lekesizliği kimlik modeli ve kadın eğitiminin merkezi oldu. İlk Komünyon'dan sonra genç Katolik kızların gözetimi Meryem'in Kızları cemaatlerine geçti. Fransa'da Kutsal Ocaktan Meryem'in Çocukları Cemaati 1820'de Paris'te kuruldu. İtalya'da 1854'ten sonra, Meryem'in Kızları cemaatlerine ek olarak, Günahsız Bakire'ye adanmış kadın birlikleri kuruldu.

Bu kültün patlayıp yayılması, kadın arzuları ve tasavvurlarıyla karmaşık bir denkliği açığa vurur. Luisa Accati'nin fikir verici çözümlemesinde Günahsız Bakire'nin simgesel gücü kadının "baştan çıkarma arzusunun bir evresi olma"sından kaynaklanır. Kızlar aşkı düşler ve arzularlar; fakat kızlık zarının bozulmasıyla bağlantılı sosyal yasaktan ve fiziksel acıdan korkarlar. Günahsız Bakire'ye sadakat "cinsel arzuyu kabul etmeden itiraf etme"lerine olanak verir. Sadece "suçluluk hissetmeden hazzı yaşama arzusu" (Isidore Sadger'in iddia ettiği gibi) değil, bir "acısız haz arayışıdır" da. Bu yüzden kült narsisist kadınsal kendi kendine yeterliliği ergenlik çağının öncelikli duygusuyla ilişkilendirerek pekiştirir.[71]

Erdem ve Görünüş

Görünür Kılınan Bakirelik

Fransız köylerinde *rosière*'ler, kadın erdemlerinin sosyal ölçümünün kanıtlarını vermekteydi. Mayısta gülden çelenklerle bir araya toplanan genç kızlar (on dokuzuncu yüzyılda bin kadar), kendi durumunu iyileştirmek için bakirelikten vazgeçmeden uygun bir mücadeleye giren gençlik örneğiydi. Her biri, belediye başkanı, papaz yar-

dımcısı ve öğretmenden oluşan bir komisyonun önünde bakire, mütevazı ve çalışmaya yönelik iyi bir tutuma sahip olduğunu göstermeliydi (tıbbi bir belgeyle). 1.500 franklık ödül, jürinin *rosière*'e evliliğinden iki ay önce verdiği ruhban devlet drahomasıydı.[72] Avrupa'daki diğer ülkelerden çok daha fazla, siyasal ve pedagojik amaçlarla "seks alegorisi"ne yönelen Fransa'dan başka toplumlarda bu düşünülemezdi. *Rosière*, yüzyılın sonunda Marcel Prévost'un *Les Demi-Vierges*'i (1895) ya da Rémy de Gourmont'un *Les Jeunes Filles peintes par elles-mêmes*'i (1901) gibi araştırmaların ve edebi raporların gündeme getirdiği kadın lekesizliğiyle ilgili sosyal alarmın gözler önüne serilen panzehiri olmuştu. İtalya'da aynı kaygı, bu kitapların çevrilmesinden sonra doğdu; fakat gençliğin şafağında hızlanan cinsel nabız Antonio Marro'nun ilk gençlik incelemelerince doğrulanır.[73] *Scientia sexualis*'in fizyolojik gerçekçiliğinin zaferiyle tamı tamına aynı zamanda İtalyan Katolik yazıları bakireliği özlü bedensel tanımıyla adlandırmaktan sakınır.

Yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte, kadın onuruyla ilgili düzenleme değişti; çünkü devletin, kilisenin ve ailenin birleşik kalkanından uzaklaştı. Birleşmeden önce Napoli'de manastır okullarına kapatılan bekâr ve dul kadınların, kadın nüfusunun yüzde 3,8'ini oluşturduğu unutulmamalıdır. Değişik saygınlık derecelerine göre –dürüst, tehlikede, risk altında, fahişe– sınıflandırılan kadınlar, katı bir biçimde birbirinden ayrılmış gruplara kapatıldılar.[74]

Bakire kusursuzluğu modeli lekesizlik değeri –günah çıkarmayla yoğunlaşan ahlaki özerklik ilkeleri üzerine kurulu ve iç belirlenimli bireysel bir erdem– üzerine inşa edildi. Fakat çok sayıda kadının sınai emek pazarına girişi günaha davetleri çoğalttı. Lekesizliğin değeri ve model görevi risk ve tehlike yerlerinde ölçülür. Daha önce onurla ilgili normatif öğretimden dışlanan sosyal tabakalar sınıflar arası günaha davette birbirlerini kuşattılar. Aristokrat ve burjuva kadınlar için bile kadınsal erdem her şeyden önce bir "gösteri" erdemiydi: Sokakta, tiyatrolarda, balolarda, kermeslerde ve gençliğin giderek daha müstehcenleşen toplantı yerlerinde. Kamu Ahlakı İçin Katolik Birlik'in kurucusu (Torino'da 1894'te) Rodolfo Bettazzi kadınların bellerine beyaz bir gül takmalarını ve "el sürülmemiş gülle dışarı çıkmaları"nı önerdi.[75]

Karma Topluluk Tehdidi

Yirminci yüzyılın başında bakireliğin değeri, daha laik bir biçimde belirlenen bir sosyal ahlakın ayartmalarına göre ölçüldü. Daha özgür davranışı (giyim, sosyal yaşam ve benzeri) taklit etme uyarımı

sokaktaki canlı modellerden ya da laik basında çıkan haberlerden geldi. Kadınsal onur kodundaki değişimlere direnişin belirtileriyle, intiharlarla ya da cinayetlerle sonuçlanan tutku trajedileri vardı. Katolik basın bunları "ülkemizi onursuzlaştıran lanetli ve kanlı not" olarak açıkça mahkûm etti. Yine de 1902'de bir tecavüz girişimine –lanetli "cinayet haberciliği"nin genel teması– direnen on iki yaşındaki Maria Goretti'nin öldürülmesi kitle iletişim araçlarında sansasyonel bir hagiografik promosyon vakası haline geldi.[76]

İtalyan laik feministlerin, en yüksek derecede yozlaşma (dini personelin yönettiği ceza kurumlarında rastlanan türden) ile bunun varsayılan kökenleri arasındaki işlemsel açmaz için yenilikçi savlar bulamayan Katoliklere[77] meydan okuma gerekçeleri, çocuk fahişeliği sarmalına yakın ya da zaten içinde olan genç zamparaları kurtarmaktı, Annarita Buttafuoco'nun gösterdiği gibi. Cinsiyetlerin ayrı tutulması –yatılı okullardakinin sürdürülmesi– Katolik kadın örgütlerinin kadın lekesizliğini güvenceye almanın güvenilir güvencesiydi. Bu, İtalya'da yirminci yüzyılın ortasına kadar sürecek bir davranış tarzıydı.

Katolik kadın basını, cinsiyetler arasındaki duvarları yüksek tutmak için, ayrı sosyal yaşamın meziyetlerini vurguladı. Çalışan kadınlar için yayımlanan on beş günlük dergi *Vita femminile* 1912'de şunları yazıyordu: "Kızlar kendi aralarında eğlendiklerinde daha fazla yürek ferahlığına ve manevi huzura sahip olurlar. Ne var ki, oğlanların da bulunması durumunda acı, kıskançlık, kaygı ve pervasızlık yaşarlar." Karma sosyal yaşam, kadın sosyal davranışının modernleşmesinin ölçüldüğü ve uygulandığı tartışmalı olaylardan biriydi. Katolik gözetimin tedirgin bakışları altında cinsel iki-biçimliliğin savunma yapıları, Hıristiyan kadınlığın hem görünüşü, hem özü, hem kabuğu, hem ruhu zayıflıyordu. Katolik kadın örgütleri sabit kamusal ve özel rollerin sonucundan ve kadınsal sosyal kimliğin kaosundan, kitlesel eğitimle yaygınlaşan durdurulamaz sosyal taklit mekanizmasını sorumlu tuttular. İtalyalı Katolik Kadınlar Birliği'ne göre, köylü kadınlar öğretmen, öğretmenler doktor olmak istiyorlar ve "doktorlardan ve profesörlerden hareketle, en azından sosyal haklar söz konusu olduğu kadarıyla, olabildiğince erkeklerle aynı olmak için yaygara koparıyorlar. İtalya'da feminist hareketin kökeni ve başlangıç noktası budur" (1911).[78]

Modaya Karşı Kaybedilen Haçlı Seferi

Giyim sosyal devingenliğin mucizevi anahtarı haline gelince, Katolik kadınlar bile bedensel davranışın sosyal boyutunu kabul etmek zorunda kaldılar. Değişim etiğini ve modernlik kültünü dayatan ve

tüm sınıfların yararlanabildiği bir haktan çok kategorik bir sosyal zorunluluk haline gelen modaya karşı Katolik kadın örgütleri I. Dünya Savaşı'ndan sonra "edepsiz modaya karşı haçlı seferi" ve "edepli moda için mücadele" başlattı. Etkisiz de olsa (XV. Benedictus'un desteğine rağmen)[79] kadın görünüşündeki yozlaşmaya karşı seferberlik bütün Avrupa'ya yayıldı ve etek boylarının ve saçlarının uzunluğuna göre listelenenlerin bütünlüğünü belirledi. 1920'lerde laik basın Gioventù Femminile Cattolica'nın militanlarını sade, açık ve özensiz giyimleriyle teşhis (ve alay) etmekteydi.[80] Onlarınki gülünmeye hazır geleneksel *beguinage*'ın "Püriten" bir tipiydi (J.C. Flugel'in tarif ettiği gibi).[81] Katolik kadın militanlar, çoğunlukla mahkûm edilen feminist "erilleşme" aşırılığına bir alternatif olarak, artık yalıtık ve aile alanıyla sınırlı olmayan görünür bir model, kendi özerk estetik "görünüş"lerini icat etmek zorundaydılar.

Katı on dokuzuncu yüzyıl cinsel iki-biçimliliğinin dogmalarına sadık "zahitlik estetiği" yirminci yüzyılda kayboldu. Gözyaşları parlak pullarıydı. Bunların aracılığıyla dindar kadın davranışı, cinsiyetler arasında ayrım yapmadan yaygın bir gözyaşı retoriği uygulayan sulu gözlü on sekizinci yüzyılla bir sürekliliği sürdürdü. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında ilk Nevers'li Hayırsever Rahibeler'den biri olan Marcelline Pauper dualarıyla birlikte akan ilahi gözyaşı ihsanıyla –ilahi olanla kutsal birliğin kanıtı– rahatladığını yazar. G. Thuillier, Bernadette Soubirous'nun epeyce ağladığını anımsatır.[82] Zavallı cahil kızın gözyaşlarında canlı popüler dindarlığın açık tanıklığı, gerçek bir inancın bir kanıtıydı; on dokuzuncu yüzyılda Meryem'in iç çekişlerinin tezahürlerinin tipik bir göndergesiydi. Üst sınıflarda gözyaşının manevi değerinin salt dışsal bir hareket olma tehlikesi vardı. "Kızlar ağlamayı o kadar çok seviyorlar ki, ağlamaktan aldıkları keyfi ikiye katlamak için bir aynanın önünde ağlayanlarını gördüm" diyordu Monsenyör Dupanloup. Pedagojik uzak görüşlülüğüyle Kutsal Ocak Cemaati bir "gözyaşı polisi" kuran ilk cemaatti. On dokuzuncu yüzyıl kadınlık klişesinin türdeş duygusal ifadelerinden –bol ve kısıtsız– önce, cemaat aşırı yapay duygusallığa yönelik Cizvit ürkekliği uygulardı.

Zaman ve Düzen

Erdemlerin Rasyonelleşmesi

Dua aile disiplininin zamansal dokusuna yeni bir kadın varoluşu meşruiyeti aşıladı. 1810'da, Giulia Manzoni ayinlere geri dönünce,

manevi danışmanı Jansenist Peder Tosi'ye "günü nasıl geçirmek gerektiğiyle ilgili bir soru listesi" gönderdi. Günlük yaşam ile ibadeti eşzamanlılaştırmanın güçlüğünü itiraf etti. Papaz, Giulia'nın *Nizamname*'de okuduğu katı pratiklerin saatlerini ve dakikalarını saptadı (birkaç ekstra ödünle). "Muhterem Beyefendi bana Hıristiyan ve nedim bir pratik, geceleyin yataktan kalkıp en az birkaç dakika dua etmemi önerdiniz; birkaç kez dışında bunu yapma cesaretim hiç olmadı." Peder Tosi yanıt verdi: "Gece kalkma pratiği bile, zorunlu olmasa da, sana çok uygundur. Haftada bir iki gece yapmaya başla; hava soğuksa yataktan kalkma, üstünü iyice örtüp dik otur ya da İsa'lı çarmıhını elinde tutabileceğin şekilde dur." Bu esnek dua ve küçük çiçekler –çikolata serbest, kahve yasaktır– dozajı bireyin özümseme kapasitesine göre yumuşatılabilen ya da sıkılaştırılabilen dindarlığın uysal tözünü göstermekteydi.[83]

Zamansal disipline dayanan davranış teorilerine damga vuran cinsiyetlerin barışçı, kusursuz bir arada yaşaması (sınıflar arasında olduğu gibi) ideali –Fourier'nin ütopik topluluklarından Payot'nun iradenin *benlikçiliğine* kadar, on dokuzuncu yüzyıl uygarlığının bir teması– davranış kitaplarında yer almaya başladı. Fransa'da, İtalya'da olduğu gibi, Katolik yazarlar günah çıkaran bir papazdan daha yeterli bir kesinlikle, aile canlılığını manevi vicdanla birleştiren bir disiplini geliştirdiler. "Tanrı düzen ve kuraldır" kozmik vecizesi, Madame Bourdon'un *Journée chrétienne de la jeune fille*'inin (Genç Kızın Hıristiyan Günü [1867]; birçok kez yeniden basıldı ve İtalyancaya çevrildi) günlük kadınsal mikro faaliyetleri düzenledi. Yüce bir kutsal kesinlik damgası bulunan bu düzende her şey, hatta gereksiz ve boşuna olan şeyler bile, kurtarılmaktaydı.

Sanayinin altın çağı günün kullanımı üzerine büyük bir literatürle çakıştı. "Zamanımızda telaş içinde yaşanır: Günler, üstlenilen her şeye, ticari işe, ilişkilere, gezmeye, eğlenmeye, hatta okumaya yetmiyor" diye yazıyordu Madame Bourdon.[84] Kitabı, Kuzey Fransa'nın büyük tekstil sanayiiyle uğraşan nüfusun kadın kesiminin gözde kitaplarından biriydi. Bu kadınlar, aile bütçeleri, hizmetçilerin örgütlenmesi ve çocukların (1840'ta yüzde 5 olan ölüm oranları 1900'de yüzde 7'ye çıktı) bakımı da dahil, aile işlerini yürütmeye uygulanan hamarat bir ev içi ahlakının vestalarıydı.[85]

Alessandro ve Enrichetta Blondel'in en büyük çocukları Giulietta Manzoni'nin Ekim 1833'te kaynanası Marchesa Cristina d'Azeglio'dan aldığı mektup, dindarlık ile aile görevlerinin kusursuz bir karışımının nasıl bir kadının sosyal değerinin etik ölçüsü olduğunun açık bir örneğidir. Giulietta'nın hasta annesine iyi bakma-

ması, kötü kitapları okumayı tercih edişi, kızı için hazır giysiler ("malzeme satın alınabilir, fakat evde dikilmelidir"), mobilya, halı, aşırı incik boncuk satın alışı: Bütün bunlar güvenilmez bir aile yönetiminin örnekleridir, "gösterişli eksik tüketim"in ve tutumlu zenginin gereksiz karakteristiğine güvensizliğin ve dönme bir Kalvencinin kızının kanında taşımak zorunda olduğu şeyin karşıtıdır.[86] Bu yoldan sapmanın nedeni konusunda hiçbir kuşku yoktur: "Haftada bir kez Protestanların tapınağa gittiği gibi kiliseye gidiyorsun, hepsi bu."[87]

Kendi Kendini Yönlendiren Güzel Ölüm

Alfonso de Liguori'nin ve Sales'li Aziz Francesco'nun yeni ahlak teolojisi, ölümün İsa'nın ıstıraplarıyla korkunç özdeşleştirilmesine bir fren işlevi gördü. İbadet kitaplarında ve güzel ölüm üzerine çileci yazılarda –bunlardan Sales'li Francesco'nun *Filotea*'sı en çok izlenen modeldi– *memento mori*, ruhun bedenden ayrılma zamanı, yeri, mevsimi ve saatiyle ilgili sorularda ayrıntısıyla anlatıldı. Kutsal Ocak cemaatlerinden eğitilen müritler ölüme aşinalığı anlaşılabilir bir gerçeklik olarak (romantik kadın duyarlılığıyla benzerlikleri bulunan duygular) ifade ettiler. Veda konusunda sakindiler ve kız kardeşleriyle göksel buluşmayla ilgili mutlu beklentileri vardı: Sales'li Francesco'nun ilacının etkili olduğunun kanıtı. Böyle bir "ölüme susamışlık" (O. Arnold'nun gözlemlediği gibi, birçok müritte salgın) tarikatın kurucusu Barat Ana'nın yaşamsal öğretisini açıklamaktaydı: "Acı çekmek için yaşamak ve İsa Mesih için kalpleri kazanmak, keyif almak için acı çekmeyi istemekten çok daha fazla cömertçe bir şeydir" (1829).[88]

Veda dilinin dinginliğinde tezahür eden bu ölüm kültürü dua profesyonelleriyle, "görevleri gereği dua edenler"le sınırlı değildi. La Ferronnays'lar ailesindeki (ölümle suç ortaklıkları cinsel belirlenimli değildir) güzel ölüm sahnesi –Philippe Ariès'in[89] sözünü ettiği– laik tezahürdü. Örneğin Eugénie çok genç yaşta veremden öldü ve 1830'larda Napoli'nin klasik bir Lamartine manzarasında, güllü, portakal ağaçlı ve yıldızların aydınlattığı bir gece manzarasında "kuşlar kadar şen ve güneş ışığı gibi parlak" arkadaşlarına şarkı söyledi. Onun için ölüm eşi bulunmaz bir iyiliktir. "Ah . . . yaşam ne kadar güzel! O zaman cennet nasıldır? *Ölüm bütün bunlardan daha mı değerlidir?*" diye soruyordu kız kardeşi Pauline'e.[90]

On dokuzuncu yüzyılın son vedası genellikle sözlüydü. Yirmi altı yaşındaki Cristina Manzoni ölmeden hemen önce (1841) kocasını kucaklarken beylik bir iyi ölüm ifadesiyle, "Halimden mutluyum"

diyordu. Fakat bundan önce günah çıkarmaya gitmeyi ya da son lütfu almayı reddetmişti ve ancak babasının araya girmesiyle kutsal yağlanma onuru kurtulabilmişti. Ölüm saatinde özel olarak kadınsal tepkilerin neler olduğunu göstermek zordur; zira ölen kadınların tutumu aile yaşantısının iç kodlarına göre stilize edilmişti. Veda törenlerinde kadınsal tarzları oluşturan şey, Sales'li Francesco'nun iyi ölümle ilgili elkitaplarından çok, erken ölüm içsel deneyimi, yetim çocukların umutsuz beklentisiydi. Manzoni'lerin –çağdaşları La Ferronnays'lar gibi on yıl içinde altı ölümle yıkılan– matemiyle ilgili, Pauline Craven La Ferronnays'ın *Récit d'une soeur*'üne eşdeğer hiçbir anlatı yoktur. Ariès'in dikkat çektiği gibi, süregiden ölümlerde referans noktası olarak nadiren doğumlar ve evlilikler gösterilir.

Manzoni kadınların mektupları mezar ötesi özlemleri belirtmeden hastalıklardan ve ölümlerden söz ederler. Kan almaların (İtalya'da yaygın ve ölümcül bir tedavi yöntemi), ilaçların ve diyetlerin aslına uygun tariflerini içerirler. Mezar taşı yazıları kısaydı: Kızlık soyadı Blonde olan Enrichetta Manzoni için, "Eşsiz Gelin Karı Anne Kaynana / koca oğullar sıcak gözyaşlarıyla fakat canlı inançla / cennete gitsin diye dua ederler" (1833) ve Giulia d'Azeglio Manzoni için, "Rabbin huzuruyla öldü / üzgün koca ve akrabalar onu Rabbin merhametine ve inananların dualarına teslim ederler" (1834). Âşığı Carlo Imbonati'nin ölüm (1805) acısını hafileten Giulia Manzoni Beccaria'nın korkunç on sekizinci yüzyıl erotizmini, on dokuzuncu yüzyıl mezar taşı yazılarının klasik ve besteli düsturları izledi, "mukaddes geçiş"le ilgili edebi yüceltmeler olmadan.

Anneler

Tehdit Edilen Annelik Otoritesi

On dokuzuncu yüzyıl annenin yüzyılı olarak bilinir. Bu yüzyılda aile ve aile üyelerinin rolleri dönüştü. Babalar ve kocalar üstün kaldı; fakat eşler arasında ve ebeveynler ile çocuklar arasındaki sosyal mesafe azaldı. Yüzyılın ikinci yarısında Ernest Legouvé kendi yaş gruplarıyla ilgili kurallara direnen ve ritüel geçişlere saygıdan yoksun "beyefendi oğulları"nın duyulmamış isyankârlığını ebeveynler ile oğullar arasında daha yoğun ilişkilerin uyandırdığı yeni duygulara, "artan güvenlik"e ve "otorite zayıflığı ve gevşekliği"ne bağladı.[91] "Yeni oğullar" da aile eğitiminin kadınsallaşmasının sonucu muydu? Yüzyılın başlangıcında dikkatli bir İtalyan görenekleri göz-

lemcisi (laik) böyle düşünmüştü. Anneler kız çocukları için güçlü birer model olmadılar. Daha fazla itaat sağlamadan "saygı zembereğini kırmıştı"lar: "Bugünlerde akıl yaşına ulaşan bir kız annesine '*sen*' diye hitap ediyor ve ona anne yerine *arkadaşım* diyor."[92] On dokuzuncu yüzyıl Katolik kültürü annelik rolünü kadın dindarlığına özgü duygusal sofuluk davranışlarına dayandırdı. Bakire'nin anneliği, Havva'nın lekesini silmişti. Bu imge Meryemci dindarlığın ve anneliğin yeniden değerlenmesinin tükenmez kaynağıydı. İtalya'da Don Bosco'nun annesi kilise için ideal modeli temsil etti. 1846'da oğlunun peşinden Valdocco'ya gitti ve şapelin pratik yaşamını örgütledi. "Her şeyi düşündü ve temin etti", ev içi yeteneklerin ailenin dar sınırlarının ötesine geçebildiğinin kanıtı.[93] Yüzyılın başında otoriter babalar bile manevi annelik tohumları saçtılar. Joseph de Maistre ikinci çocuğu Constance'a şunları yazıyordu: "Bana çocuk sahibi olmanın biraz kaba meziyetlerinden söz ederken ne kadar da yanılıyorsun sevgili çocuğum! Kadınsal meziyet aileyi yönetmekten, kocayı teselli ve teşvik ederek onu mutlu etmekten ve çocuklarını yetiştirmekten ibarettir, yani, *erkekleri meydana getirmekten*; bu, diğeri gibi lanetlenmeyen büyük doğumdur."[94]

Kadınlar için gerçekten *lanetli* olan neydi? Doğumda ölen annelerin ve bebek ölümlerinin yüksek oranı anneliği aynı anda hem doğal, hem son derece riskli bir durum haline getirdi. Habsburg'ların yönetimindeki Veneto bölgesinde 1839-1845 döneminde doğum oranı yaklaşık binde 40, ölüm oranı binde 31'di ve bebek ölümleri, toplam ölümlerin üçte birinden fazlasını oluşturdu; bu yüzden inananlar doğumdan sonraki birinci ya da ikinci gün vaftiz isteme girişiminde bulundular. Katolik bir annenin on dokuzuncu yüzyıl görevleri –boyun eğme, fedakârlık ve dinsel eğitim görevleri– anne-evlat ilişkisinin pamuk ipliğine bağlı bir varoluşa dayandığı bilgisiyle yerine getirilmekteydi.

> Asla hurafeci olmayan, Hıristiyan inançlarında ve dinsel görevlerini yerine getirmede çok güçlü ve vicdanlı olan bir aile annesini yakından tanıdım. Çok genç çocuklarını kaybeden ebeveynlere acımak bir yana, çocuklar tehlikesiz cennete uçtukları ve ebeveynlerini büyütme yükünden kurtardıkları için gizlice ve içtenlikle onları kıskanırdı. Birkaç kez, aynı yaşta kendi çocuklarını kaybetme tehlikesiyle karşılaştığında, dini izin vermediği için Tanrıya onları öldürmesi için dua etmedi; fakat içinden sevindi ve kocasını ağlar ya da üzüntülü görünce, kendi içine kapandı ve gerçek ve anlaşılır bir sıkıntı hissetti.[95]

Giacomo Leopardi'nin *Ziboldone*'sinde tanımladığı şekliyle bu İtalyan anti-anne, anne-çocuk ilişkisinin duygusal doğasıyla ilgili herhangi bir genellemeye temel olamaz. İstatistiksel bir ölüm beklentisinin bunalttığı bir annelik patolojisi vakasıdır; obsesif nevrotik aile yönetimine, Marchesa Adelaide Antici Leopardi'ye (1778-1857) gönderme yapılır. 1841'te genç yaşta ölen Melania d'Azeglio (Piedmont'un üst soyluluğundan) kızı Costanza'ya, 1805'te anneannesinin kendisine bıraktığı veda mektubunu tekrarladığı bir elveda mektubu yazarak ölüm korkusunun üstesinden geldi. Küçük kızına iki nasihatte bulundu: Her zaman ölçülü giyin ve her gün Hıristiyan öğretiden bir bölüm oku. Ailesel bir mektup kaynağına işaret etme yeteneği, kaçınılmaz karşısında bir rahatlıktı; kadının çocuklarıyla, zayıf dünyevi bağlarıyla ilgili bilincini de güçlendirdi.[96]

İki oğul ve iki kız kaybeden bir çiftin dokuz çocuğundan en küçüğü olan Thérèse Martin (Lisieux'lü Azize Teresa, 1873-1897) için erken ölüm, çocukluktan beri yaşanan somut bir deneyimdi. Mistik düzeyde Teresa annesinin gözdesiydi. Dört yaşında yetim kaldı ve kendi azizelik modelini kısa süreli annelik bağı üzerine inşa etti.[97] On dokuzuncu yüzyıl Katolik kültürü, sınırsız bir fedakârlık ruhu şiarıyla anneye dinsel formasyon ve ahlaki düzeltme işlevlerini verdi. Bu kültürün en azimli örneği (1917'e kadar sürdü), 1862'de Cenova'da Felicita Bottaro tarafından kurulan ve daha sonra 1867'de Paris'e taşınan *Femme et la famille. Journal de la vie domestique* dergisiydi. Kadınların ve çocukların eğitimi, tek mutluluk yeri olarak ailenin yüceltilmesi ve 1870'lerde başlamak üzere kamusal öğretime karşı polemik derginin sürekli tekrarlanan temalarıydı. "Nefret edilen" rol bölüşümü "sistemi"ni bozmak için çocuklarını terk eden "kandırılmış zavallı" kurtuluşçuların karşısına, sevgilerinde ve ıstıraplarında güçleriyle başa çıkılamaz, "bir düşünce ya da tahilsizlik uğruna sessizce kendini feda" edebilen iyi, çalışkan ve lütufkâr kadınları koydular.[98]

Aşkın Gücü

Laiklerin ve Katoliklerin formüle ettiği şekliyle, kadının doğal verme duygusuyla ilgili bu ideoloji ince ayrımları kabul eder. Michelet bu sonsuz uğraşa "amour" (aşk) dedi. Kadından, "O bir altardır" diye söz etti. Başkaları için yaşar; "onu erkeklerden daha yükseğe koyan ve ondan bir din meydana getiren bu nispi karakteristiktir".[99] Kadının bu genel on dokuzuncu yüzyıl niteliği –başkaları için kendini feda etmek ve vermek– kadınla ilgili, birçoğu yirminci yüzyıl kültür tarihinde hâlâ yaşayan bir dizi "kavram"ın, "ideal tip"in ve "sezgisel soyutlama"nın temeliydi. Fransız feminist Nelly Roussel *L'Eternelle sac-*

rifiée?'sinde (1906) kaç tane kadını ele aldı? "Dindarlığınız gönüllü olmalı" öğüdünde bulunur, fakat tartışılan fedakârlığın tözü değil, biçimidir. I. Dünya Savaşı'ndan sonra İtalyan Gina Lombroso "öteki-merkezli" kadın kavramını önerdi. Bunda özgecilik, hemşirelik mesleğinden örneklendiği gibi, kadın psikolojisinin egemen karakteristiği olarak yer alır.[100] XII. Pius'un sık sık gönderme yaptığı Alman teolog Gertrud von le Fort'un sözlerinde (*La Femme eternelle,* 1936), aynı *öteki-merkezlilik* "öteki aracılığıyla, öteki için, öteki ol" varoluşsal vecizesine tercüme edilir: Kadınların Tanrıyla ayrıcalıklı ilişkisinin kanıtı olarak kadınlığın "sosyal" özü.

8

Protestan Kadın

Jean Baubérot

Ayrı bir "Protestan kadın tipi" var mıdır? Terim, Protestanlığın bir kadının kişiliğinin bir bakıma temel belirleyeni olduğu anlamında alınırsa, yanıt kesinlikle hayırdır. Fakat bu, on dokuzuncu yüzyılın ve diğer yüzyılların kadınlarının şekillenmesinde dinin önemli bir faktör olmadığı ve etkisinin, sosyal sınıf, milliyet ve hatta bölgesel köken gibi kopmaz bir biçimde ilişkili diğer faktörlerin etkisinden yalıtılamadığı anlamına gelmez.

Reformasyon, bazı bakımlardan Katolik ideale karşıt bir kadın kavrayışını ima etmekteydi: Örneğin, bakireliğe ya da kapalı yaşama özel bir değer iliştirilmedi. Protestanlık, başından itibaren evliliği (ve laik yaşamı) "Hıristiyan sadakat"e en iyi erişilen bağlam olarak gördü. Fakat ataerkil bir sistem Protestan ülkelerde de varlığını sürdürdü ve kadınlar, bu sistem içinde yerlerini bulmak zorunda kaldılar. Nasıl ki "evrensel oy hakkı", pratikte "erkeklerin evrensel oy hakkı" anlamına geldiyse, "evrensel papazlık" öğretisi de (bu öğretiye göre, her inanan vaftiz edildiği anda papaz olur), son zamanlara kadar, her ailedeki babanın karısının, dinsel inançların aktarılmasında küçümsenemez (ve bazı koşullarda özsel) bir rol oynasa da aynı zamanda dinsel bir lider olduğu anlamına geldi.

Aslında, evrensel papazlık öğretisi, temel bir eşitliği işlevsel ayrımlarla uzlaştırmayı amaçlamaktaydı. Luther'in dediği gibi, vaftizli her Hıristiyan, "bu görevleri yerine getirmek herkese uygun olmamasına rağmen, kutsanmış papaz, piskopos ve papa olmakla övünebilir". Özden işleve bu kayış, bir sosyal hareketlilik ve ilerleme olasılığına işaret edebilirdi; fakat pratikte ve ayrı bir ruhban sınıfın yokluğunda, daha geniş toplumda var olan ayrımların eklesiastik toplumda yeniden ortaya çıkmasına da yol açabilirdi.

Bu yüzden Protestan kadınlar kendilerini ikircikli bir durumda buldular. Bir yanda ruhban olmayan erkeklere ve kadınlara, sıradan Hıristiyanlara verilen önem, kadınların –üstelik sadece elit kadınların değil– (sosyal farklılıklar önemli olmasına rağmen) eğitimine

gösterilen erken bir ilgiyi besledi. Sonuç olarak, on dokuzuncu yüzyılda Protestan bölgeler ve ülkeler, kadınlara eğitim olanakları sağlamada nispeten ileriydiler. Diğer yanda Protestanlar, erkekler ile kadınlar arasındaki sosyal rol ayrımlarıyla ilgili egemen tutumları büyük ölçüde paylaştılar. Bu toplum kavrayışı, kadınların bazı konumlara ve özellikle de pastoral mevkilere ulaşmalarını engelledi.

Birçok durumda, kocasının ortağı olarak ona yardım ve hizmet etmek Protestan kadının misyonu haline getirilerek bu çelişki çözüldü. Bu nedenle evli çift ve ailenin hem duygusal olarak çekici, hem kültürel ve sosyal bakımdan üstün olduğu anlaşıldı. Bu tutumlar, özellikle İngiliz Püritenler ile Alman ve İskandinavyalı Pietistler arasında yaygındı.

Uyanış Hareketi: Kadınlar İçin Bir Fırsat

On dokuzuncu yüzyılın şafağında Protestan kadınların dinsel tutumlarındaki değişimin belki de en ilginç göstergeleri Uyanış hareketinde ve özellikle de Metodizmde ortaya çıktı. Yine de, Metodizmin kurucusu John Wesley (1703-1791) birçok bakımdan bir gelenek ve düzen adamıydı. Kadınların dinsel otoriteye sahip olabilecekleri, ona uzun bir süre düşünülemez gibi gelmişti. Başlangıçta, geç on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılın pek çok erkek dirilişçisi, Pavlus'un mektuplarındaki kadınlarla ilgili çeşitli pasajlara göre haklı gibi görünen görüşlerini paylaştı. Fakat birçok faktör, dirilişçileri kadınlara daha büyük bir rol vermeye yöneltti.

Uyanış hareketinin amacı hizipçiliği teşvik etmek ya da yeni Protestan mezheplerin kurulmasına yol açmak değildi. Daha çok, mevcut Protestan kiliselere, özellikle Anglikan ve Presbiteryen kiliselere yeni bir ruh –Reformasyon ruhunu– aşılamaktı. "Uyanış" teriminin kendisi, uyarıcıdır. Fakat dirilişçilik, kabul edenler ve etmeyenler arasında bir bölünmeye neden oldu. Kabul edenler grubu, sosyal bakımdan marjinal ya da bağımlı birçok bireyi kapsamaktaydı. Bu yüzden birçok evli ve bekâr kadın, ilk üstatlar arasındaydı.

Aşağı tabakadan kocalar ve babalar, dinsel coşkuya her zaman hoş bakmadılar; bu bir itaatsizlik hareketiydi. Bazı kadınlar uyarılara aldırmayıp, dirilişçi vaizleri dinlemeye gittiklerinde ya da davaya para verdiklerinde dayak yediler. Bu sonuçlardan kaçınmak için kadınlar, kocalarına ya da babalarına haber vermeden "Tanrının işi"ne katılım gösterdiler. Ne var ki, dirilişçi vaaz, sosyal bakımdan yıkıcı değildi; kadınları örtülü bir biçimde kocaların ve babaların "otorite"sini hiçe saymaya teşvik etmemekteydi. Bununla birlikte ki-

mi dirilişçi cemaatlerde "kız kardeşler" ve "erkek kardeşler"e eşit davranılmaktaydı ve bu durum, kuşkusuz, uyanık kocaların ve babaların kuşkularını artırmaktaydı.

Toplumun zengin tabakalarında bile, kadınlar, erkek arkadaşlarından daha fazla Uyanış hareketini çekici buldular. Bazı erkekler, tanıdıkları kadınların etkilemesiyle harekete geldiler. Bu yüzden Uyanış hareketi, kadınları bazı bakımlardan sorumluluk almaya teşvik ederek onlara bağımsızlık ve etkileme olanağı sundu.

Daha genel olarak, kadınlar, ruhban olmayanların dinsel hareket içindeki nispi öneminden yararlandılar. Yerleşmişliğe muhalefetinden ötürü Uyanış hareketi, coşkuya eklesiastik rütbeden daha fazla değer verme eğilimindeydi. Ruhban olmayan vaizler başından itibaren rol oynadılar, özellikle İngiltere'de Anglikan pastorların rakipleri olarak. Bu özellikle önemliydi; çünkü İngiltere Kilisesi'nin ruhban yapısı, Katolikliğin ruhban yapısına diğer Protestan ülkelerdekinden daha yakındı. Otoritelerin düşmanlığı karşısında ruhban olmayan vaizler kullanmayı haklı göstermek için, Tanrının "olağanüstü çağrı"sı teolojik nosyonuna başvuruldu. Ruhani olmayanlar da özel bir çağrı alabilirdi ve bu yüzden kadınlar da, geleneksel olarak kendilerine kapalı olan bir rolde hizmet edebilirlerdi: İnançlarını açıkça ifade etmek ve vaaz vermek.

Daha fazla vaiz ihtiyacının Uyanış hareketinin birçok üstadının uyarısını bastırdığı Yeni Dünya'da bazı kadınların yarı pastoral rolü özellikle aleniydi. İngiltere'de Lady Huntington harekete resmi destek verdi ve Lady Maxwell, hareketin on sekizinci yüzyılda İskoçya'ya getirilmesine yardım etti. Barbara Ruckle Heck, böyle bir sosyal ünden yoksun olmasına rağmen, St. Lawrence Vadisi'nde birçok yeni kilisenin kurulmasına yardım etti ve "Amerikan Metodizminin anası" sayıldı. Heck'in kendisi vaaz vermemesine rağmen, on sekizinci yüzyılın sonunda diğer kadınlar vaiz kürsüsüne çıkıp, "gezici papaz"lık yaptılar. Kadınlar, sonraki yüzyılda da bu rollerini sürdürdüler: En ünlüleri Hannah Pearce Reeves, Lydia Sexton ve ilk siyah kadın vaizler Jarena Lee ile Rebecca Gould Stewart'tı.

Ne var ki, kadınların yetki aldığı her yerde sorun ve anlaşmazlık vardı. Sosyal bir rolün sınırlarını aşmak her zaman risk gerektirir. On dokuzuncu yüzyıl ailelerinde, karının kocasına işlerinde yardım etmesi en yaygın durumdu. Dirilişçilikte, özellikle Birleşik Devletler'de, bazı kadınlar, örneğin "ev sahibeleri" olarak hizmet ettiler. İbadet toplantıları düzenlemek için gerekli her şeyi yapmakta, fakat vaaz vermemekteydiler. Rolleri, vaizinkinden aşağı (ve dolayısıyla erkekler için daha kolay kabul edilebilir) olmasına rağmen, önemlidir. Bir ziyaretin başarısı, bir vaizin toplayabildiği kalabalığın büyüklü-

ğü ve vaizin etkisinin devamlılığı: Bütün bunlar büyük ölçüde ev sahibesinin örgütsel yeteneklerine ve manevi çekiciliğine bağlıydı. Dinsel deneyimlerinin dikkate değer bir günlüğünü tutmaya ek olarak, Hudson Vadisi'nde çalışan gezici vaizler için bir tür karargâh kuran Catherine Livingston Garretson, en ünlülerden biriydi.

Pastorların Karıları

Birçok Protestan kilisede pastorların karılarının durumu, Uyanış hareketindeki ev sahibelerinin durumundan temelden farklı değildi. Karı, kocasının papazlık işlerine genellikle gönülden katılırdı ve pastorun başarısı, kısmen karısının niteliklerine bağlıydı. Yine de vaizin karısının resmi bir statüsü, kurumsal bir meşruiyeti yoktu. Bununla birlikte bazı görevler onların sayılmaktaydı: Konuk kabul eder, ziyaretlere gider, çocuklara ders verir ve hastalara bakarlardı. Ve kadınların genelde adım atmadıkları yerlere tehlikesiz ya da münasebetsiz görülmeden gidebilirlerdi.

Çabalarının ve yarattıkları etkinin büyüklüğü, kilise mıntıkasının büyüklüğü ve nüfusunun yoğunluğu gibi çeşitli faktörlere bağlıydı. Pastor uzak şapelleri ziyaret etmek zorunda kaldığında, karısı onun yerine manevi rehber olabilirdi. Kendi kendini yetiştirmiş bir teolog olarak öğüt ve teselli verebilir, İncil'i açıklayabilir, hatta ibadet toplantılarını yönetebilirdi. Eğitimli ve görgülüyse, kilise cemaati de daha mütevazı insanlardan oluşuyorsa, ibadet toplantılarını yönetme rolünü üstlenmesi daha doğal görünürdü; fakat durum her zaman böyle olmazdı.

Ders vermek ve hastalara bakmak, bir papazın yerini doldurmaktan daha yaygın görevlerdi. Öğretmenlik belgesi olsun ya da olmasın, pastorun karısı sadece çocuklara değil, birçok yerde yetişkinlere de ders verirdi. Sık sık kadınlara bazı tıbbi tedaviler uygular ya da hemşirelik hizmeti sunardı. Özellikle yüzyılın ilk yarısında egemen olan namus ve ahlak nosyonları, diğer kadınlarla teması ya da mahremiyeti gerektiren görevlerin kadınlar tarafından yerine getirilmesini gerektirmekteydi. Bu durum kadınlara belli bir güç vermekteydi ve bundan yararlananlar, sadece papazların karıları değildi. Okullar çoğunlukla cinsiyete göre ayrıldıkları ve dini tarikatlarla bütünleştikleri için, birçok genç Protestan kadın, özellikle de papazların kızları, öğretmen oldular. Papazın hizmetçisinin ya da kızlarının, öğretmenlik ve hemşirelik faaliyetlerinde karısına yardımcı olmaları da yaygındı. Bunun çarpıcı bir örneği, Alsace'ta Le Ban-de-la-Roche pastorunun karısı Mme. Oberlin'dir. Hizmetçisi Louise Schepp-

ler'in yardımıyla, Fransa'daki ilk hemşirelik okullarını kuran Mme. Oberlin öldüğünde, bu sınıfların sorumluluğunu Louise Scheppler üstlendi.

Demek ki, pastorun etrafındaki kadınlar –karısı, kızları ve olasılıkla hizmetçileri– diğer kadınları eğitmekte ve inisiyatif almada örnek olmaktaydılar. "Bitkinlik" ve "baygınlık"a maruz kadın imgesinin yerine "enerjik" kadın imgesini geçirerek, diğer Protestan kadınlar için olumlu rol modelleri olarak hizmet ettiler. Bu yeni model, ortalama erkeğe (gereğinden fazla) kaygı verici görünmediği için (genel olarak fazla çatışma yaratmadı) daha da çekiciydi. İşte "cinsiyet[lerin]e uygun tevazu"ya zarar vermeden ya da "kusursuz ahlak"larını tehlikeye atmadan evin dışına adım atmanın kadınlar için olanaklı olduğunun kanıtı.

Kadın Diyakoz

Orta sınıf Protestanların dindarlıklarına, açıkça sergileme ve hayır işleriyle ve sosyal faaliyetlerle uğraşma olasılığı, yeni bir papazlık türünün, "kadın diyakoz"un yaratılmasına yol açtı. Kadın diyakozlar, özellikle Almanya'da Protestan Pietizmin sosyal gayretinin bir ürünüydüler. 1832'de, Hamburg'lu bir senatörün kızı olan Amalie Sieveking'in (1794-1859) kurduğu Yoksulların ve Hastaların Bakımı İçin Hanımlar Derneği'nden çıktılar. Fakat ilk Kadın Diyakozlar Evi, Kaiserwerth'li Muhterem Theodore Fliedner tarafından Prusya Rhineland'da kuruldu. Ertesi yıl, kadın diyakozların hastalara baktıkları Elizabeth Kliniği, Berlin'de kapılarını açtı. Fransa'da Muhterem Antoine Vermeil 1841'de Reuilly'nin Kadın Diyakozlar Evi'ni ve 1842'de Muhterem François Haerter, Strasbourg'da bir diğerini kurdu. Almanya'da ve diğer ülkelerde bu tür evler çoğalmaya başladı.

Kadın diyakoz evlerinin kurulması, toplumun yoksullara sağlık ve eğitim hizmeti sunması gerektiği inancının gelişmesiyle ilişkiliydi. Çok sayıda dini tarikatıyla Katolik Kilise, bu yeni sosyal ihtiyaçları karşılama yeterliliğine sahip çok sayıda sadık insanın hizmetinden yararlanabilmekteydi. Protestan kiliselerin –bazı hayır örgütlerinin varlığına rağmen– bazı Katoliklerin değinmeden edemedikleri gibi, Katolik Kilise'yle boy ölçüşebilir hiçbir şeyleri yoktu. Örneğin Dr. Sulzer, "Protestan Kilise'nin susuz ve kumlu toprağında, hayırseverlik, o cennet çiçeği yetişemez" diye yazmaktaydı. Ayrıca, bir kadın diyakozlar mesleğinin kurulması, kadınların pastor olmasına izin vermeden tamamen dinsel sorumlulukla bazı Protestan kadınların ihtiyaçlarını gidermeyi olanaklı kılmaktaydı. Kendilerine

"yoksulların hizmetkârları" diyen ilk kadın diyakozlar şunu ilan ettiler: "Uzun zaman önce kendimizi Tanrıya adadık. Acı çeken insanlığa hizmet ederek ruhlarımızı günahtan ve ölümden kurtarmada O'nun bize gösterdiği sevgiye dönmenin zamanıdır."

Kaiserwerth Evi, diğer kuruluşlardan "çömezler" aldı. Muhterem Fliedner, olup bitenleri betimledi: "Görüşümüze göre, bu kız kardeşler için olası en iyi eğitim, bir doktorun tıp öğretimi, benim ruhları sağaltma öğretimim ve karımın hastalara bakma öğretimi de dahil, hasta tedavi etmenin ve ev bakımının tüm boyutlarında pratik deneyim kazanmaktır." Yoksullara ders vermeye giden kadın diyakozların eğitimi, doğal olarak biraz farklıydı.

Yeni kurulan kadın diyakoz evlerinin yönetmelikleri, iyi işlerden çok "yalnızca lütufla kurtuluş"la ilgili Protestan teolojiyi vurgulamaktaydılar. Kadın diyakozlar, kendilerini "acı çeken insanlık"a hizmet etmeye adamakla herhangi bir meziyet kazanmaz ve kurtuluşlarına bir katkıda bulunmazlardı. Bununla birlikte, bir kadın diyakozun konumu ile hayır tarikatlarından birine mensup bir rahibenin konumu arasında, bazı bakımlardan benzerlikler vardı. Beklenebileceği gibi, bu durum Protestanlar arasında tartışmalara neden oldu.

Kaiserwerth ve Reuilly'dekiler gibi bazı kadın diyakoz evleri, tam gün bir müdür ve kurum papazı olarak çalışan bir pastorun denetimine verildiler. Bazıları ise, aksine, bir tür kadın demokrasisi kurdu. Strasbourg'da durum böyleydi; burada Kadın Diyakozlar Evi, yönetim işleriyle ilgilenen bir yürütme komitesi (diyakoz olmayan kadınlardan oluşan) ve cemaat üyeleri arasında düzen, huzur ve iyi ilişkiler sürdürmeye çalışan bir özel konsey (kadın diyakozlar tarafından seçilen "başrahibeler" ve bir "üst rahibe"den oluşan) tarafından ortak yönetilmekteydi. Bir kadın, bir yıllık çömezlikten sonra diyakoz olurdu. Cemaat, üyelerine barınma ve yiyecek sağlar, fakat ücret vermezdi. Kadın diyakozlar, kıdemli rahibeye itaatle yükümlüydüler ve cemaatten ayrılmadan bir yıl önce bildirimde bulunmak zorundaydılar. Bekârdılar ve ayrı bir kıyafet giyerlerdi.

Bir kadın diyakozun yaşamı bazı bakımlardan geleneksel Protestan Hıristiyan yaşam görüşüne aykırıydı; geleneksel görüşe göre sevgi yoluyla zahitlik özel bir yaşam tezini gerektirmez. Yeni kuruma karşı sayısız eleştiri dillendirildi. 1854 ve 1855'te iki ciltlik bir eser, *(Protestanlığın İçindeki Manastır Kurulları Üzerine)* yayımlayan İsveçli Protestan Mme. de Gasparin en ayrıntılı eleştiriyi yazdı. Ona göre, kadın diyakozların cemaatleri herhangi bir kutsal kitap örneğine dayanmamaktaydı. İsa'nın din değiştirme ve tüm Hıristiyanların sadakatiyle ilgili bazı sözleri, Luther'in ortadan kaldırdığı Ortaçağ kadın manastırlarını anımsatan bir kurumu haklı göstermek için çar-

pıtılmıştı. Böyle bir kurumun şöyle bir tehlikesi vardı: Evliliğin ve laik yaşamın değerinin azalmasına yol açabilirdi. Merkezi düşünce "oldukça açıktır. Bekârlığın yüceltilmesidir; manastır uğraşısı yoluyla günahtan arınmaktır; kısmi takdise karşıt olarak özel takdistir; İsa'nın istemediği dünyanın ayrılmasıdır; peçesiz Roma'dır."

Bu eleştiriler daha sonra düzenli olarak tekrarlandı. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılın bazı Protestanlarına göre, kadın diyakozlar yeminleriyle ve giyimleriyle örtülü Katolikliğin potansiyel olarak tehlikeli bir biçimine benzemekteydi. Bununla birlikte, genel olarak kadın diyakozlar her zaman çeşitlilik gösteren Protestan dünyada hızla bir yer buldular. Bazı ilkeleri Protestan kaidelere önemli ölçüde ters görünmüş olabilir; fakat "şahadet"lerinin değeri ve manevi bağlılıklarının derinliği yaygın bir kabul gördü.

Köleliğe Karşı Protestanlar

Bazı Protestanlar kadın diyakozlar kurumunu bir geri adım olarak gördüyse, bazılarını da önemli sosyal reform hareketlerine aktif Protestan katılımın cüretkârlığı korkutmaktaydı. Kadınların kölelik karşıtı hareketteki rolü bu sonucu doğurdu ve Protestan feminizm buradan kaynaklanan çatışmalardan doğdu.

Boston'lu gazeteci William Lloyd Garrison ve gazetesi *The Liberator* Birleşik Devletler'de kölelik karşıtı hareketin başını çekti. Katı bir Kalvenci olan Garrison Kuzey'in ırksal önyargılarının Tanrının gözünde Güney'in köleliği kadar günah olduğunu savundu. Tüm siyah kölelerin hemen ve toptan kurtuluşunu istedi. Özellikle kadınlara seslendi ve onları, erkeklerin acımasızlığına ve şehvetine terk edilen siyah kadınların özgürlüğü için savaşmaya çağırdı. Kendilerini köleliğe karşı savaşa adayan ve bu uğurda sosyal konumlarını kullanan bir avuç üst sınıf kadın bu çağrıya yanıt verdi.

Köleliğin kaldırılmasından yana üç kadın derneği kuruldu. Bunlardan ikisi başından itibaren hem siyah, hem beyaz kadınları ortak mücadelede birleştirdi ve kadın üyeleri bağımsız inisiyatif almaya teşvik etti. Boston Derneği Maria Weston Chapman ve üç kız kardeşi tarafından kuruldu. Çeşitli mezheplerden Protestanları, özellikle Unitaryanları, Episkopalyanları ve Quaker'ları safında topladı. Bir üye, oldukça romantik kısa öykülerin ünlü yazarı Lydia Maria Child Birleşik Devletler'de köleliğe ilk saldırıyı kaleme aldı: *An Appeal on Behalf of That Class of Americans Called Africans* (1833). Kitap okullarda ve kiliselerde özgür siyah erkeklere gösterilen muameleye de saldırmakta ve ırklar arası evliliğin meşrulaşmasını istemekteydi. Qu-

aker Lucretia Coffin Mott'un kurduğu Philadelphia Derneği öncelikle diğer Quaker'lardan oluşmaktaydı. Dernek siyah üyelerinin yetenekleriyle dikkat çekti: Sarah Mapps Douglas ve yüzyıl boyunca köleliğe karşı savaşta, kadın hakları uğruna ve diğer önemli sosyal konularda mücadelede aktif kalan bir aileye mensup olan üç Forten kız kardeş, Sarah, Margaretta ve Harriet.

Kölelik karşıtı kadın hareketinin üçüncü merkezi New York'tu. Buradaki grup esas olarak Presbiteryenlerden oluşmaktaydı ve örgütlenmesi diğer ikisi kadar ileri değildi: Kadın komitesi erkek komitesine bağlıydı, siyah ve beyaz kadınlar ayrı ayrı örgütlüydü.

1837'de ilk kölelik karşıtı kadın kongresi New York'ta toplandı. Aynı yıl New England'ın birçok kentinde konferanslar düzenlendi. Güney Carolina'lı iki militan konferansçı –Sarah ve Angelina Grimké– altı ay boyunca çoğunlukla kiliselerde yapılan toplantılarda erkeklerden ve kadınlardan oluşan büyük topluluklara seslendi. Dinsel cemaati siyah kölelerin ve hatta özgür siyahların aşağı statüsünün sürdürülmesinde suç ortağı olmakla eleştirdiler. Kadınların saldırılarının ve içeriklerinin cüretkârlığı Protestan ruhban sınıfın büyük bir kısmının düşmanlığını üzerine çekmekte gecikmedi. Kongregasyonist pastorlar birliği, Yeni Ahit'ten alıntılara dayanarak kadınların kamusal meseleler hakkında konuşmalarının uygun olmadığını ileri süren bir mektup yayımladı.

Böylece kölelik sorunu kadın hakları konusunda anlaşmazlıkla ilişkilendi. İki sorun arasındaki bağlantı önemliydi; çünkü bazı kadın aktivistler kendi çıkarları söz konusu olduğunda pastorların savlarını ikna edici bulabilirlerdi. Fakat Tanrının davası uğruna savaştıklarını düşünüyorlardı ve bu durum kendilerine yönelik dinsel savlara direnmelerine yardım etti. Bununla birlikte en uzak görüşlü kadınlar bundan böyle "yeni bir düzen" getirmek için birçok cephede savaşmak zorunda kalacaklarını anladılar. Angelina Grimké şunları yazıyordu: "Savunduğumuz sadece kölelerin davası değildir, sorumlu ve ahlaklı bireyler olarak kadınların davasıdır da." 1838'de kız kardeşi Sarah çağdaş Protestan feminizmin ilk manifestosu *Letters on the Equality of the Sexes and the Condition of Woman*'ı yayımladı.

Protestan Feminizm

Sarah Grimké'ye göre doğru çevrilen ve yorumlanan Kitabı Mukaddes, kadınların ve erkeklerin eşit olmadıklarını öğretmez. Aksine her iki cinsin aynı hak ve görevlerle yaratıldığını söyler. Örneğin, kadının erkeğe bağımlılığını haklı göstermek için sık sık aktarılan Tek-

vin 3:16 ("ve arzun kocana olacak, o da sana hâkim olacaktır") Grimké'ye göre Tanrının erkek üstünlüğünü meşrulaştıran bir emir değil, ilk günahın sonuçlarıyla ilgili bir öngörüden başka bir şey değildi. Bu, Kitabı Mukaddes'in feminist tefsirine yönelik ilk adımdı. On dokuzuncu yüzyılda, özellikle İngilizce konuşan ülkelerde çok sayıda feminist teolog oldu. 1890'larda kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler ve kadının toplumdaki yeriyle ilgili geleneksel Hıristiyan formülasyonları çürüten bir tefsir derlemesi olan *Women's Bible*'ı yayımlayan Amerikan feminizminin teorisyeni ve propagandisti Elizabeth Cady Stanton bu teologlardan biriydi. İngiltere'de ve Amerika'da yüzyılın en kararlı Protestan feministlerin gözde bir sloganı vardı: "Tanrıya dua edin ki, dileklerinizi yerine getirsin."

Daha genel olarak Protestan feministler Tekvin 2:18'e işaret ettiler: "Adamın yalnız olması iyi değildir, kendisine uygun bir yardımcı yapacağım." Bu nedenle erkeğin arkadaşı onun eşitiydi, hatta Fransız Protestan Eugénie Niboyet'nin öne sürdüğü gibi ondan üstündü. Niboyet erkek üstünlüğü lehine geleneksel savları zekice tersine çevirdi. Havva Âdem'in kaburga kemiğinden mi yaratıldı? O halde o kaburga kemiği insan vücudunun bir parçasıydı ve Tanrının Âdem'i yarattığı balçıktan daha soylu bir malzemeydi. Fakat ilk önce erkek, daha sonra kadın yaratılmadı mı? Elbette ve yaratılış sırası bir ilerlemeyi temsil eder: Önce deniz ucubeleri, sonra hayvanlar, daha sonra erkek ve son olarak hepsinin en yücesi kadın. Havva yaratıldığında yaratılış nihai tamlığına ulaşmıştı ve Tanrı yedinci günde dinlenebildi.

Fakat şu ya da bu şekilde kadın-erkek ilişkilerinin evrimiyle ilgilenen pek çok Protestan Niboyet'nin zekice radikal görüşlerini paylaşmadı. Yüzyılın sonunda *La Femme* gazetesinin editörlüğünü yapan kadın diyakoz Sarah Monod, feministlerin kadın "haklarını ya da sözde hakları"nı savunma tarzından "bir kadın olarak" incindiğini söyledi. Ona göre feminizm "bizzat kadının erdemlerine sahip olmalıdır: Sertlikten uzak asalet, arsızlıktan uzak direşkenlik, acımasızlıktan uzak sebat ve tutkudan uzak sıcaklık. En iyi feminizm en kadınsı olan feminizm olacaktır." Onun gibi birçok Protestan kadın marjinalleşmek istemedi ve saygınlıklarını sürdürmeye çalıştılar. Bununla birlikte bu ilkeler bazı girişimleri engellemedi. Örneğin Mme. Necker de Saussure Cenevre'ye yakın Leman Gölü'nde yenilikçi bir okul kurdu ve 1828'de *L'Education progressive*'i yayımladı. Sürekli yeni basımları yapılan bu eser hem oğlanlara hem kızlara bağımsızlığın öğretilmesini savunuyor ve kızların geç evlenip, "aydınlanmış ruh" ve "akıllı yaratıklar" haline gelme şansını kendilerine tanımaları gereğini vurguluyordu.

Orta ve üst sınıflardan çok sayıda Protestan kadın, eğitime gösterilen bu ilgiyi paylaşmaktaydı. Diğer kadınlara verdikleri mesaj özetle şuydu: Kadınların sözde "aşağı"lığı doğanın değil, kızların yararlanabildiği aşağı eğitimin bir ürünüdür; eğitim o kadar yetersizdir ki, zekâlarını erkeklerinkiyle eşit olacak kadar geliştirememektedirler. İşçi kadınlar "avamın tortusu" –kendilerini gebe bırakan "sarhoş" erkeğin adını bilmeyen ve bebeklerini sığınma evlerinde "doğuran" "ahlaksız" kadın– olmanın yukarısına yükselmeliler; gerçek anne olmalı ve çocuklarının eğitimine olası azami ilgiyi göstermeliler. Üst sınıf kadınlar "uyuşuk" olmamalı ya da birkaç erken kırışıklığı gizlemek için "iğrençlik noktasına kadar kozmetik ürünlerle sıvanmamalı"lar, "sosyal ödevler"ini kabul etmeliler; böyle bir kabul, ibadetin yanı sıra "gerçek dindarlığın" da işaretidir.

On dokuzuncu yüzyılın hayırsever Protestan kadınları bir "sosyal ödev" bilincine sahiptiler. Yerel, bölgesel ve ulusal düzeyde hayır örgütleri kuran birçok kadının yanı sıra, uluslararası üne ulaşan birkaç büyük isim de öne çıkar: Fahişelere yardım eden Josephine Butler, hapishane reformcusu Elizabeth Fry ve hemşirelik mesleğinin örgütlenmesine yardım eden Florence Nightingale bu uluslararası ünlüler arasındadır.

Feminizm ve Ahlakçılık

Josephine Butler ahlaki ve sosyal konularda fikrini açıkça ifade eden en anlamlı kadın Protestan sesti. Orta sınıf bir ailenin çocuğu olan Butler 1870'te Britanya'nın birkaç yıl önce benimsediği vesikalı fahişelik sistemiyle savaşmaya başladı. Kamu sağlığı sosyal kontrol gerekçelerine dayandırılan fahişelik yönetmeliği fahişelerin fahişelikten kurtuluşunu neredeyse olanaksızlaştırmaktaydı. Bu yüzden "düşmüş kadınlar" "alçaltıcı zoraki çalışmaya ömür boyu" mahkûm edilmekteydi.

Josephine Butler'ın çabaları çok geçmeden İngiliz Protestanlardan (kampanyayı desteklemek üzere *The Shield* gazetesi kuruldu) ve Mme. de Gasparin'in *La Lèpre sociale* (Sosyal Cüzam) başlıklı bir kitap yayımladığı İsviçre gibi ülkelerden destek gördü. Uluslararası İlgacı Federasyon (fahişeliğin ilgası için çalışan) 1877'de Cenevre'de kuruldu. Federasyonun Fransa şubesi Ligue Française pour le Relèvement de la Moralité Publique'ti (Kamu Ahlakını İyileştirmek İçin Fransız Birliği) ve sadece Protestanları değil, özgür düşünürleri ve hatta bazı Katolikleri de içine almaktaydı.

Hareket salt Protestan bir hareket olmamasına rağmen, Protes-

tan kaynaklı ahlaki ve dinsel kaygılarla doluydu. "Kötülüğün derinlikleri"ne düşmüş bir kadının bile kurtulma hakkı elinden alınamazdı. Bu tür kadınların çoğu "suçlu" olmaktan çok, erkek "canavarlığı"nın ve toplumun neden olduğu "sefalet"in "kurbanı"ydı. Yasayla düzenlenmiş fahişeliğe karşı savaş hem Kutsal İncil, hem "siyasal İncil" (yani İngiliz Haklar Kanunu) adına yürütülmekteydi. Ve aynı anda birbiriyle bağlantılı birkaç cephede sürdürülmekteydi. İlk önce kadınların özgürlüğünü "tıbbi-hukuksal tiranlık" ve "devlet feminizmi" tehdit etmekteydi. İkincisi, ahlak ve ailenin "kutsallığı" uğruna savaşmak elzemdi. ("Kötülük" "kaçınılmaz bir kader" değildi.) Ve fahişeliğe karşı savaş, özellikle Fransa'da ve İsviçre'de bazen sosyal reform öğeleriyle birleştirildi. Hıristiyan sosyal hareketin kurucusu Muhterem Tommy Fallot 1880'lerde "köle kadınlar" adına bir haçlı seferi başlattı. Hareketin aktivistlerine göre, fahişeliğin başlıca nedenleri eğitimin ihmali, düşük ücretler ve kadınların yurttaş haklarından yoksun oluşuydu; kısaca bir dizi "sosyal eşitsizlik"ti. Fransız Birliği hukuk ve eğitim reformu, "sermaye ile emek arasındaki ilişki"yi dönüştürme çağrısında bulundu. *La Femme et le droit*'yı (Kadın ve Hukuk, 1884) yazan İsveçli Protestan hukukçu Louis Bridel bu kampanyada özellikle aktif bir rol oynadı.

Eylem yelpazesi oldukça genişti. Bugün bir tür ahlakçılık diyeceğimiz şey ile bir tür feminizmi birleştirmekteydi. Örneğin "sefahat düşkünlüğü"ne karşı savaş, "iffetsizlik kadında olduğu kadar erkekte de kötüdür" ısrarıyla birlikte (Cenevre Kongresi, 1877) "her iki cinsiyet için bir tek ahlak"ın savunulmasına yol açtı. Bu kampanyaları yürütenlerin kaygıları "cinsiyetler arası kardeşliği" geliştirmekle ilgilenen diğer Protestan kadınların ve erkeklerin kaygılarıyla birleşti. Bu tür bir "kardeşlik"in en ateşli savunucularından biri olan Mme. Pieczynyska, buna ulaşmanın yollarını gösterdi: Gençler için "makul" cinsel eğitim, karma okullar, kızlar için jimnastik ve cinsel işbölümünün yerine "iş ortaklığı" dediği şeyin geçirilmesi. İskandinavya'da ve İngilizce konuşan ülkelerde karma okullar yüzyılın sonunda bir gerçeklik haline geldi. Bazı İsveç yatılı okullarında cinsiyetlerin karışımı "ahlaksızlığın bir kaynağı"ndan çok "ahlakı iyileştirme"nin bir yolu olarak görülmekteydi.

Kadın eserleri ve kurumları üzerine iki uluslararası kongreye büyük ölçüde Protestanlar egemen oldu. Mme. Legrand-Priestley Amerika, İngiltere, Danimarka ve İsveç'teki "kadın sorunu"nun Fransa'da olduğundan "sonsuz derecede daha ileri" olduğunu belirtmekteydi. Bu iki kadın kongresi, Protestan kadın hareketi denilebilecek şeyin tipik örnekleriydi. "Sakinlik" ve "edeplilik" bu kongreleri karakterize etmekteydi. Bazı kadınların taleplerinin duyulmasına rağmen,

kadınların "sosyal misyon"larını yerine getirmelerine olanak sağladığı ve "sınıfların" zorunlu "yakınlaşma"sına katkıda bulunduğu iddia edilen hayırseverliğe vurgu yapılmaktaydı.

Papazlık Mertebesine Ulaşma

Dönemin feminizmi çeşitli etkileri soğurdu ve gelişip büyük bir laik harekete dönüştü. Yine de, kadınların siyasal haklarında ısrar ile Protestan kadınların, pastorluk da dahil dinsel otoritenin tüm biçimlerinde pay sahibi olma arzuları arasında bir paralellik vardı. New York'ta Seneca Falls'ta ünlü 1848 Kadın Hakları Konvansiyonu'nda, vaaz verme üzerindeki erkek tekeline son vermeyi ısrarla talep eden bir karar benimsendi. Geçmişte "olağanüstü bir yeteneğe" sahip kadınların dirilişçi toplantılarda vaaz vermelerine zaman zaman izin verildiğine göre, şimdi de kadınların Protestan kiliselerde düzenli vaiz ve sonunda pastor olmaları umut edilmekteydi.

Bu tür umutlar güçlü bir muhalefetle karşılaştı. Kilise otoritelerine göre, Eski ya da Yeni Ahit'te Tanrının kadınların papazlık yapmasını istediğini ima eden hiçbir pasaj yoktu. Erkeklerin ve kadınların Tanrının onlara tahsis ettiği yerlere yapışıp kalmaları en iyisiydi. Ne var ki, İç Savaş'tan sonra, kadınların kontrol ettiği örgütlenmeler, özellikle de misyonerlik faaliyetleriyle ilgilenenler, çeşitli Protestan mezhepler içinde, özellikle Baptistlerin, Metodistlerin ve Episkopalyanların içinde güç kazandılar. Bu örgütlerin mali kaynakları (Kuzey'de bizzat kadınlar tarafından yönetilen) ve nüfuzu, kadınların uygulayabildikleri baskıyı artırdı.

Bu baskı başlangıçta ruhban olmayan kadınların kilise içindeki yetkileri sorununa odaklandı. Ruhban olmayan erkekler neden ruhban olmayan kadınlardan daha fazla yetkiye sahipti? Kadınlar ilk kez 1880'lerde ulusal kilise meclislerinde yerel kiliseleri ve bölgesel meclisleri temsil etmeye seçildiler; fakat kamusal konuşma hakkı verilmedi ya da en iyi durumda birkaç dakikalık konuşmayla sınırlandı. Bununla birlikte yüzyılın bitimine gelindiğinde bazı kiliseler erkek ya da kadın tüm delegelere eşit hak tanıyorlardı.

Kürsüden vaaz veren kadınlar sorunu ilk kez 1870'lerde ciddi bir biçimde gündeme geldi. Quaker'lar geleneksel olarak kadınların vaaz vermesine izin vermişti. Quaker vaiz Sarah Smiley Brooklyn'deki birçok Presbiteryen kilisede vaaz vermeye davet edildi. Boston teoloji okulundan mezun olan ve "kadınların oy hakkını savunan" Anna Howard Shaw birçok Metodist kilisede vaaz verme izni aldı. Birkaç kadın daha bu öncülerin izinden yürüdü. Kadın bir vaiz başa-

rılı olmak için bir erkeğin otoritesi ve bir kadının mütevazılığıyla konuşmalıydı. 1888'de Kadınların Hıristiyan Ölçülülük Birliği'nin başkanı Frances Willard, *Woman in the Pulpit* adlı kitabında bu sorunu tartıştı.

Bu güçlüklere rağmen Birleşik Devletler'de ilerleme kaydedildi. "Kadın papazlar" sorununun I. Dünya Savaşı'na kadar ciddi bir biçimde gündeme gelmediği Avrupa'da Birleşik Devletler'dekine denk bir evrim yoktu. Savaş birçok pastoru kürsüden uzaklaştırdı ve böylece yeni vaizlere olan talebi kamçıladı.

Sorunlar her yerde benzer olmasına rağmen, Mme. de Witt-Schlumberger'in (Kadınların Oy Hakkı İçin Fransız Birliği'nin başkanı) hazırladığı bir rapor sayesinde Fransa'nın durumu hakkında daha fazla şey biliniyor. Savaş zamanının genel fedakârlık ve birleşen enerjiler atmosferi içinde (ve dolayısıyla açık bir siyasal gündemin yokluğunda), bazı pastorların karıları kocalarının görevlerini üstlendiler. Bu ihlal zorunlu olmasına rağmen, söz konusu kadınlardan bazıları bu işi zahmetli (sarsıcı, fakat büyüleyici) buldular.

Genel olarak kilise kadınları üç tip durumla karşılaştılar. Birincisi, bir kadın kısmen kocasının yerine geçebilir (ya da yerini alabilirdi). Daha önce kocasının gözetimi altında yürüttüğü görevleri tek başına sürdürürdü. Kadınlığıyla bağdaşmaz gibi görünen yeni sorumluluklar da üstlenebilirdi. Örneğin, ilmihal sınıflarına ders verebilir, çeşitli dinsel toplantıları yönetebilir, genç grupları denetleyebilir, hastaları ziyaret edebilir, yoksullara yardım edebilirdi vb. Fakat vaaz ve diğer pastoral görevler, yakın bir yöre kilisesinden bir papaz tarafından yerine getirilecekti. Herhalde en yaygın durum buydu.

İkinci bir olasılık, pastorun karısının geçici bir süre kocasının yerini almasıydı. Kocasının eski vaazlarından bazılarını okuyarak işe başlayabilir, sonunda kilise cemaatinin "ruhlarına doğrudan seslenme"nin elzem olduğu sonucuna varabilirdi. Sonra vaaz vermeye başlardı; "epeyce kuşkuyla" da olsa. Bazı kadınlar zorunluluktan ötürü evlilik ve cenaze işleri gibi "pastoral görevler"i yerine getirmek zorunda kaldılar. Kutsamalar hâlâ bu görevlere dahil değildi. Mme. de Witt-Schlumberger'in raporu bu konuda hiçbir şey söylemez; fakat diğer kaynaklar kadınların bazı durumlarda iki Protestan kutsamayı (vaftiz ve komünyon) yönettiklerini gösterir. Teolojik gerekçeden yoksun olmasına rağmen, kutsamalar pek çok Protestan kilisede kadınların fethetmek zorunda kalacakları son kaleydi.

Üçüncü olasılık pastorun karısının kocasının yerini alması ve yöre kilisesinin rutinine yenilikler getirmesiydi. Bir kadının kendine ait bir kişiliği varsa ve koşullar bu kadar olağanüstüyse, salt geçici bir ikame olmaya razı olabilir miydi? Vaazları zor zamanlarda yaşama-

nın gerilimini hesaba katmalıydı. Yer değiştirenlerin, yaralıların ve ailelerinin ihtiyaçlarıyla uğraşmanın yeni yolları bulunmalıydı. Pastorların karıları yeni düşüncelere ve yöntemlere yetişmek için kendi kaynaklarından yararlandılar. Bunlar sonuçta kilise yaşamının genel yönelimini etkileyebilirdi. Pastor geri döndüğünde, bıraktığından farklı bir kiliseyle ve papaz olarak yeteneğini kanıtlamış bir karıyla karşılaşırdı. Uzun erimde bunun sonuçları vardı.

Bu yüzden on dokuzuncu yüzyıl (genel olarak) Protestan kadınlar için bir değişim dönemiydi. Koşulları, ülkeye, mezhebe ve sosyal sınıfa göre değişen hızda da olsa, genel toplumla birlikte evrildi. Bazı kadınlar bu değişimlerin gerçekleşme sürecine aktif olarak katıldılar. Kadınların papazlık yapma hakkı uğruna savaş henüz kazanılmamış olmasına rağmen, kazanılmak üzereydi.

9

Modern Yahudi Kadının Oluşumu

Nancy L. Green

"BİR YAHUDİ OLMAK zor olabilir, fakat Yahudi bir kadın olmak daha da zordur."[1] Fakat Yahudi kadın var mıdır? Hem erken on dokuzuncu yüzyıl Berlin'inin Yahudi salon kadınını, hem Doğu Avrupa'nın *shtetlekh*'inde (köy) doğan ve 1880'lerden sonra Amerika'ya naklolan "Yidiş anne"yi kapsayan bir tek Yahudi kadın modeli oluşturmak olanaksızdır. Bir kere, en geleneksel biçimiyle bile, Musevilikte ve Yahudi toplumunda kadının yeriyle ilgili teorik dinsel tanım her zaman gerçekliğe denk olmamıştır. Rabbinik *responsa* külliyatının zorla gösterdiği gibi, Yahudilerin yaşadığı her yerde ve her dönemde günlük yaşam her zaman yeniden yorumlandı. Dahası, dinsel modelin kendisi on dokuzuncu yüzyılda dönüşüme uğradı. Reform hareketinin etkisiyle, gelenek ile modernliğin yeni sentezi, diğer şeylerin yanı sıra kadının Yahudi yaşamındaki yerine yönelik değişen tutumlar üretti. Üstelik, modern Diaspora, geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılda Doğu'dan Batı'ya kitlesel Yahudi göçü toplumsal cinsiyet ilişkileriyle ilgili ideolojik değişimin tohumlarını birlikte taşıdı. Farklı ulusal bağlamlar farklı eğitim olanakları ve Yahudi kadın için yeni modeller sundu.

Dinsel modelin ideal tipinin genel hatlarını çizdikten sonra, on dokuzuncu yüzyılda modern Yahudi kadının ortaya çıkışını ve Yahudi cemaati içinde toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkisini araştırmak için üç Yahudi kadın örneğine –Berlin'in Yahudi salon kadını, Rus *shtetl*'in "geleneksel" kadını ve Amerika'daki Yahudi göçmen kadın– ve onların eğitimine bakacağım. Bu kitabın coğrafi alanına uygun olarak burada sadece Aşkenazi (Batılı) kadınları ele alacağız. Sefardik (Doğulu) kadınlar, kendi başına bir bölümü hak eder.

Dinsel Yaşamda Toplumsal Cinsiyet

Yahudi bir erkek, kadın olmadığı için Tanrıya şükrederek günlük duasına başlar. Musevilik sinagoğun içinde ve genel olarak Yahudi kültüründe kadınlara açıkça ayrı bir rol biçer ve bu rol, Tanrının erkekleri kadınların muaf olduğu belli sayıda buyruğu (*mitzvot*) yerine getirmeye mecbur ettiği kavramına dayanır. Bu yüzden bir *minyam*, toplu ibadet için gerekli çoğunluğu oluşturmada, sadece erkekler hesaba katılır. Kadınlara kutsal dilin, İbranicenin sırları genellikle öğretilmez. Ayrı bir yere, sinagoğun üst balkonlarından birine oturtulurlar ve resmi ibadette çok az yükümlülükleri vardır. Rolleri cuma akşamı ibadetlerine katılmaktan çok Sebt yemeği hazırlamaktır.

Kamusal (sinagog) ve özel (ev) alanlarda erkeklerin ve kadınların ayrılığı sadece dinsel işbölümüne değil, iki cinsiyet arasındaki ilişkiyle ilgili katı bir yoruma da karşılık gelir. Yahudi hukuku hem ailenin kutsallığını, hem (eril) öğrenmenin erdemini korumaya çalışır. Kadın düşüncesi erkekleri Tanrıya ve ibadete düşkünlükten uzaklaştırmamalıdır; bu nedenle iki cinsiyetin günlük etkileşimi ve cinsel ilişkileri katı bir biçimde kurallara bağlanır. Dindar bir erkek doğrudan bir kadının yüzüne bakmamalıdır ve geleneğe göre dindar kadın evlendikten sonra saçlarını kesmeli ve başını bir perukla ya da örtüyle örtmelidir. Bununla birlikte, üreme hatırına evlilik içi cinsel ilişkiler teşvik edilir. Şulhan Aruh'ta (Yosef ben Efraim Karo'nun derlediği ve bugün hâlâ kullanılan on altıncı yüzyıl Talmudik yasa derlemesi) erkeğin mesleğine uygun olarak değişen cinsel ilişkilerin düzeni bile saptanır. Erkeklerin oldukça geniş bir boşanma hakkı vardı; fakat Ortaçağ'dan itibaren, diğer şeylerin yanı sıra cinsel doyumsuzluk gerekçesiyle boşanmak isteme teorik hakkı kadınlara da verildi. Ne var ki, Rachel Biale birçok alanda kadın haklarına yönelik Halahik (Yahudi hukuku) eğilimin cinsellik konusunda "kadınlara yaşamın kendisinden daha müsamahakâr ve daha cömert" olduğunu öne sürer.[2]

Kadınların ve erkeklerin cinsel ayrılığının eğitim bakımından önemli sonuçları vardır. Yahudilerin öğrenmeye verdikleri yüksek değer efsanevidir; fakat teorik olarak sadece erkeklere mahsustur. Gerçekten de dinsel hukuka göre erkekler Tevrat'ı incelemeye mecburdur, fakat kadınlar bundan muaf tutulur. Bu muafiyet bir bakıma çelişkilidir; zira kadınlar, her şeyden önce, günlük yaşamı düzenleyen yasaların esas uygulayıcılarıdırlar. Ne var ki, hukukun teorik dayanakları üzerinde düşünmek erkeklerin işidir; kadınlara ritüelin bekçileri ve evin koşeri olarak bu yasaları uygulamak düşer.

Bazı din yorumcuları "muafiyet"in zorunlu olarak dışlama anlamına gelmediğini ileri sürmelerine rağmen, geleneksel toplumda Tevrat incelemek kadınlara yasaktı, hatta birçok dini otorite tarafından günah sayılmaktaydı. Isaac Bashevis Singer'in öyküsü "Yeşiva Çocuğu Yentl"deki baş kahraman Tevrat'ı incelemeye o kadar kararlıydı ki, kimliğini gizledi ve böylece yasayı iki kat çiğnedi: Yeşivayı inceleyerek ve erkek giysileri giyerek.

Dinsel model en az iki bakımdan ayrıntılandırılmalıdır. Yahudi hukuku kadınları resmi zihinsel çalışmadan ve pek çok kamusal dinsel görevden muaf tutmasına rağmen, kadınların özel yaşamlarında din eksik değildir. Aksine, Barbara Myerhoff'un "ev içi din" dediği başka bir biçim alır.[3] Yahudi kadınlar, pek çok toplumdaki kadınlar gibi, çocukların daha sonra İbrani okulların resmi öğreniminden daha önemli saydıkları gayri resmi bilginin ve duygusal sofuluğun önemli taşıyıcıları ve aktarıcılarıdırlar.

İkincisi, elbette tüm erkekler tam gün Talmud bilgini haline gelmediler; ideal olan bu olmasına rağmen. Ne var ki, eril dinsel inceleme teşvik edildiği ölçüde, bu, sosyoekonomik yaşam bakımından cinsiyet toplumsal rollerinin tersine dönüşü anlamına gelmekteydi. Erkeklerin kutsal dünyada kamusal rolü, ancak Yahudi kadınların laik dünyada daha fazla kamusal rolü sayesinde olanaklıydı. Erkekler sinagoğa giderken, kadınlar da pazara gitmekteydiler. Musevilik Reform hareketiyle ve göçle karşılaşınca, kadınların laik kamusal alana daha fazla girişinin daha önemli sonuçları olacaktı.

Berlin'in Yahudi Salon Kadınları

Geç on sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıl Berlin'indeki Yahudi salon kadınının yaşam tarzı, ideal dindar Yahudi kadının davranışından son derece uzaktı. Yahudi salon kadınları kadın kurtuluşunun öncüleri olarak övüldüler, Yahudi Reform hareketinin asimilasyona nasıl yol açtığının örnekleri olarak lanetlendiler, Alman Yahudilerin bu dönemdeki din değiştirme "çılgınlığı"nın modelleri olarak suçlandılar. Deborah Hertz bu salonların Alman tarihinin belli bir tarihsel uğrağında nasıl işlevli olduklarını gösterdi:[4] Aydınlanma ile Prusya'nın 1806'da Jena'da Napoléon karşısında yenilgisi arası dönemde, kraliyetin sanat hamiliğinin gerilediği ve yayıncılık sanayiinin henüz kendi başına var olmadığı bir dönemde. Hannah Arendt'in belirttiği gibi, Yahudiler henüz istikrarsızlaşmamış bir sosyal ortamda "geçici çare" haline geldiler.[5] Bu erken Romantizm döneminde (milliyetçi ve anti-Semitik renk almadan önce), nakit pa-

ra fakiri soylular, unvansız entelektüeller ve zengin Yahudiler, Jacob Katz'ın "yarı tarafsız" dediği bir "toplum" halinde bir araya gelebildiler.[6]

Fakat Yahudi kadınlar ile Prusyalı soylular ve yazarlar arasındaki ilişkiler Yahudi entegrasyonunun gerçek bir işareti miydi, yoksa bir istisna mı? Hannah Arendt'in ileri sürdüğüne göre, Yahudi salonları "tarafsız toprak" haline getiren şey marjinallikleriydi. Daha yakın zamanda Marion Kaplan'ın vurguladığına göre, asimile olmuş Alman Yahudiliğinin ve Yahudi salon kadınlarının elit merkezli, Berlin merkezli tarihleri dramatik olabilir, fakat norm değildi.[7]

Sonuçta bu Yahudi kadınlar din değiştirdiler; bunu yaptıran neydi? Dorothea von Schlegel, kızlık adıyla Brendel Mendelssohn (Moses'in kızı) iki kez mezhep değiştirdi, ilk önce Protestanlığa, ardından kocası Friedrich ile birlikte Katolikliğe. Rahel Varnhagen'in (kızlık adı Levin) "menfur bir doğum", yaşamının son günlerine kadar kurtulmaya çalıştığı bir handikap olduğunu söyledi Museviliğe karşı tutumu açıktı.[8]

Bu kadınların Museviliğe yönelik hoşnutsuzlukları eğitimlerine atfedildi. Üst sınıf bir ailenin bir kıza sunabileceği şeylerin en iyisinden yararlandılar: Dil (Fransızca, İngilizce, Latince, İbranice) ve müzik eğitimi, özel öğretmenler, aydın babaların rehberliğinde okuma. Bununla birlikte, bazı tarihçilerin (ve kadının yapmacık entelektüel tavırlarını küçümseyen bazı çağdaşların) yakındığına göre, eğitimleri fazla "dekoratif"ti; pek çok Yahudi tarihçiye göre de fazla laikti. Deborah Hertz bu "uygunsuz birleşme"lere yol açan şeyin ilk eğitimden çok, özgül bir tarihsel ortamın yarattığı sosyal fırsat olduğunu oldukça inandırıcı bir biçimde ileri sürer.

Yahudi salon kadını modeli, ne kadar aşırı olursa olsun, Musevilikte bir meydan okuma olarak Reform'u sorgular. Gerçekten de Reform hareketinin şimdiye kadar yeterince ilgi gösterilmeyen önemli sorunlarından biri toplumsal cinsiyet ilişkileri bakımından taşıdığı imalardır. Geç on sekizinci yüzyıl Berlin'inde yazan ve bu hareketin öncüsü olan Moses Mendelssohn, Aydınlanma düşüncesini Yahudi ilkelerle bütünleştirmeye çalıştı ve Museviliği bir akıl dini olarak yeniden yorumladı. Mendelssohn'un kendisi yaşamı boyunca geleneksel bir yuvayı sürdürmesine rağmen, birçok düşüncesinin sonraki reformcular için taşıdığı anlam, Yahudi ayinlerini toptan terk etmeyi değilse de, ritüelist reformun kabul edilmesiydi.

Musevilik içindeki yeni ideolojik akımlardan, eğitim özellikle etkilenecekti; eğitim reformunda merkez öneme sahip iki soruyla birlikte. Laik konular Yahudi eğitimine ne ölçüde sokulmalıydı ve kadınların okumasına ne ölçüde izin verilmeliydi? Mendelssohn'un

izleyicilerinden biri, Naphtali H. Wessely genel akademik incelemelerin zorunlu olduğunu ileri sürdü ve David Friedländer 1778'de bu çizgiye uygun bir Jüdische Freischule (Özgür Yahudi Okulu) kurdu. Ne var ki, ortak eğitimin uygulanması için yarım yüzyıl daha geçecekti ve 1855'te oğlanlarla birlikte kızlara da resmi dinsel eğitim öneren ilk kişi neo-Ortodoks hareketin lideri Samson Raphael Hirsch'ti. Giderek artan sayıda Yahudi çocuğun devlet okullarına girmesinden ve modern Yahudi okulların bile çok az Yahudi eğitimi vermesinden endişelenen Hirsch, Talmud'la ilgili incelemeler kızlara hâlâ kapalı olsa da, değişik bir geleneksel eğitimle Reform'a karşı koymaya çalıştı.

Haskala (Yahudi Aydınlanması) ve neo-Ortodoks düşünürler erkek/dinsel eğitim ile kadın/laik eğitim arasında giderek artan eşitsizliğin kamusal alan ile özel alan ayrılığının korumayı amaçladığı şeye, Yahudi ailenin saflığına ve genel olarak Museviliğe eninde sonunda bir tehdit olduğunu anladılar. Ortodoks ödün kadınların dinsel eğitim olanağını artırmak olurken, Reform çözümü hem erkekler, hem kadınlar için daha fazla laik eğitimdi. Dinsel eğitimin ve kimliğin özel alana havale edildiği, cinsiyetler arasında daha fazla kamusal temasa izin verildiği ve kadınların yardımcı sinagog işlevlerine katıldıkları Museviliğin Reform modeli Alman Yahudilerle birlikte yüzyılın ortasında Birleşik Devletler'e aktarılacaktı.

Shtetl'de Kadınların Eğitimi: Dışlama, Entegrasyon, Göç

Berlin salonlarında yudumlanan çay, Doğu Avrupa'da semaverden ikram edilen çaydan fiziksel ya da metaforik olarak çok uzak olmamış olabilir. Başka bir sınıftan ve de başka bir ülkeden neredeyse mitleştirilmiş *shtetl*'in kadınları, Talmud âliminin ve sofu karının her zaman gerçek olmasa da idealleştirilmiş tip olarak kaldığı Yahudi cemaati içinde daha geleneksel toplumsal cinsiyet ilişkilerine bizi geri götürür.

Erken on dokuzuncu yüzyıl Rusya'sında Yahudi eğitimi elbette sadece oğlan çocuklar ve erkekler içindi. En yüksek övgü ve statü âlime ayrılmasına rağmen, inceleme koşulları ideal olmaktan uzaktı. Oğlanlar beş yaşından on üç yaşına kadar ya özel *heder*'e ya da genellikle despotik, kirli ve düşük ücret alan öğretmenlerin itaatsiz çocuklara İbranicenin ve Tevrat'ın temellerini sopayla aşılamaya çalıştığı komünal *talmud torah*'a gönderilirdi. *Yeşiva* denilen ortaokullardaki ve yetişkinler için yerel inceleme evlerindeki (*beit*

midraş) koşullar daha az kaotikti; fakat rejim yoksul *yeşiva boher* (yeşiva oğlan) için zihinsel olarak katı ve maddi olarak zordu. Başka bir kasabadan gelmişse, genellikle sinagogda uyur ve her akşam farklı bir evde yemek yerdi; yemek yediren aileler sadece dinsel bakımdan iyi bir iş yapmakla kalmaz, itibarlı bir âlim damat edinmeyi de umut ederlerdi.

Bazen genç kızların *heder*'e gitmelerine izin verilecekti, çok büyük olasılıkla ayrı bir odada ve öğretmenin karısının ders vermesi koşuluyla. Fakat pek çoğu böyle bir eğitime bir iki yıl, Yidişçe (konuşulan dil) okuyup yazmayı öğrenmeye ve gerekli İbranice duaları (İbranice sadece dini amaçlarla kullanılırdı) ezberlemeye yetecek kadar devam ederdi. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ilk üçte ikilik bölümünde kadınların eğitimi her zaman nasıldıysa öyle, büyük ölçüde gayri resmi kaldı. Bazı kızların geceleri kendilerine ders veren erkek kardeşleri vardı. Zengin ailelerden kızların özel öğretmenleri olmuş olabilir. Pek çok kız popüler Yidişçe *Tseenah Ureenah*'ın, Kitabı Mukaddes'in basit üslupla yazılmış şerhli yerel dil versiyonunun ötesine geçmezdi.

Yahudi Aydınlanmasının düşünceleri on dokuzuncu yüzyılın ortasında Doğu Avrupa'nın kentsel alanlarına ve 1870'lerde ve 1880'lerde köylere ulaşmaya başladı. Eğitim reformu yine hangi konuların (dinsel konuların yanı sıra laik konular da mı?), hangi dilde (İbranice, Yidişçe, yoksa Rusça mı?), hangi siyasal eğilime göre (Bundcu mu, yoksa Siyonist mi?) ve kime (oğlanların yanı sıra kızlara da mı?) öğretilmesi gerektiği konusunda şiddetli tartışmalara yol açan can alıcı bir sorundu. Ne var ki, yeni eğitim modellerini teşvik eden kişi bu azınlığı "Ruslaştırma"ya çalışan çarın kendisiydi.

Yüzyılın ortasına kadar Rus eğitim sistemi Yahudileri dışlamıştı. Fakat 1844'te I. Nikolay'ın eğitim bakanı Uvarov'un yürürlüğe koyduğu bir buyrukla Yahudi çocuklar için iki rabbinik kolejle birlikte devlet ilkokulları kuruldu. Çarın çabaları (diğer şeylerin yanı sıra, "Talmud'un aşıladığı hurafelerin ve zararlı önyargıların kökünü kurutma"yı amaçlayan) hiçbir zaman bütünüyle başarılı olmadı. 1854'te yaklaşık 3.000 Yahudi çocuk yetmiş kraliyet okuluna devam etti ve 1863'te yaklaşık 4.000 çocuk doksan sekiz okula gitti. Ne var ki, geleneksel *hadarim*'deki çocukların sayısı her zaman daha fazla oldu ve artmaya devam etti, 1844'te 70.000 olan sayı 1847'de 76.000'e çıktı. Yine de, Michael Stanislawski'nin inandırıcı bir biçimde ileri sürdüğü gibi, yeni okul sistemi Reform hareketinin Rusya Yahudileri arasında kurumsallaşmasına ve pekişmesine yardım etti.[9]

II. Aleksandr'ın daha liberal önlemleriyle, Rus yükseköğretimi-

nin kapıları Yahudilere daha fazla açıldı. 1870'te lise dengi okullara giden 2.045 Yahudi öğrenci toplam öğrenci sayısının yüzde 5,6'sını oluşturmaktaydı; on yıl sonra yüzde 12'sini oluşturdular (7.004 öğrenci). Yine de, 1879'da 50.000 Yahudi çocuk hâlâ *hadarim*'e devam etmekteydi ve yüzyılın sonunda Yahudi ailelerin yüzde 50'sinden fazlası çocukları için bu geleneksel ilköğretim tarzını tercih etmekteydi.[10]

Kızlar ise devlet okullarına hatırı sayılır sayıda girdiler. Bir rapora göre 1910'da yakındaki Galiçya'da resmi devlet okullarına oğlanların iki katı kız kaydedildi (Avusturya-Macaristan; 23.000 oğlana karşılık 44.000 kız).[11] Almanya'daki taydaşları gibi Ortodoks Yahudiler endişelendi. I. Dünya Savaşı'ndan önce ayrı din okulları kurmaya yönelik bazı girişimlerde bulunuldu. Fakat ancak 1917'den sonra Polonya'da kızlar için ilk Ortodoks Bais Ya'akov okulları açıldı.

On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, Rusya'daki Yahudi kadınların çoğunluğu hâlâ okuryazar değildi. 1897 Rus nüfus sayımına göre, Yahudi kadınların sadece yüzde 33'ü, erkeklerin ise yüzde 67'si okuyup yazabiliyordu.[12] Bununla birlikte, giderek daha fazla kız modern, "gelişmiş" *hadarim*'e devam etmekte ve aydınlanmış burjuvaziden birçok genç kadın erkek kardeşleri gibi doğrudan Rus liselerine ve üniversitelerine gitmekteydi. Aile anlaşmazlıkları çoğunlukla kadınlar için eğitimin ve genel olarak laik eğitimin değeri üzerine entelektüel tartışmaları yansıtmaktaydı ve Yahudi kadınların önemli bir azınlığı yeni davranış modellerini araştırma sürecindeydi.

1881'de II. Aleksandr'ın suikast sonucu ölümü Yahudi erkeklerin ve kadınların Rus eğitiminden yararlanmalarını durdurdu. Elizabeth Hasanovitz Yahudi çocuklara Rusça öğretmenin fiilen yasadışı hale gelişini (rüşvetle hoş görülmesine rağmen) anımsar. Babasının küçük dersliği muhafızlarca düzenli olarak basılır ve kâğıtlar çabucak aşağıdaki kilere, "bir Rus eğitimi çalma suçu için kullanılan o şahane gizlenme yeri"ne atılırdı.[13] Üniversiteye girmelerine izin verilen Yahudi öğrencilerin sayısını son derece sınırlayan 1887 tarihli *numerus clausus* Batı'ya göçü kışkırtan önemli bir faktördü. Kadınlar, erkek kardeşleri gibi, bazen eğitim amacıyla göç ettiler ve Batı üniversitelerine yazıldılar. Paris Üniversitesi'nde 1905'ten 1913'e kadar Rus ve Romen (Yahudi) kadınlar toplam kadın öğrencilerin üçte birinden fazlasını, toplam yabancı kadın öğrencilerin yaklaşık üçte ikisini oluşturmaktaydı. Bazı disiplinlerde (tıp ve hukuk) Fransız kadınların bir buçuk katı Doğu Avrupalı kadın vardı.[14]

Son olarak, Yahudi kadınların küçük bir azınlığı cemaatin top-

lumsal cinsiyet normlarından uzaklaşan iki radikal yol benimsedi. Fahişelik ve devrim Yahudi toplumunu çok farklı biçimlerde tehdit etmekteydi. Yüzyılın bitiminde, Galiçya'dan Buenos Aires'e kadar Yahudilerin hem fahişe, hem pezevenk olarak bulaştıkları büyük "beyaz kölelik" feryadı, kısmen kadınların gördüğü laik eğitime bir eleştiriye dönüştü. Ortodokslar saflık, iffet ve ayrılık normlarından uzaklaşmanın suçunu genel olarak genç kuşaklardaki dinsel ve ahlaki eğitim yoksunluğuna ve özel olarak Galiçya'daki devlet okullarına attılar. Ne var ki, Bertha Pappenheim ve Dr. Sarah Rabinowitch, 1903'te Galiçya'daki Yahudi fahişeliğini araştırdıktan sonra, ultra-Ortodoks kızların da cinsel bilgisizlikleri ve erkek ve kız çocukların eğitimindeki eşitsizlik nedeniyle kırılgan olduklarını öne sürdüler. Geleneksel olmayan Yahudi ailelerde bile evlilik dışı cinsel ilişkiye yönelik güçlü yasak nedeniyle, bir kız "yoldan çıktıktan" sonra, ünlü New York'lu genelev sahibi Polly Adler gibi, cemaat içinde artık yeri olmadığını hissedebilirdi.[15]

Yahudi fahişeler Yahudi belleğinin dışına düştükleri halde, Doğu Avrupalı Yahudi devrimci kadınlar belleklerden silinmediler. "Rosa"dan (Luxemburg) "Kızıl Emma"ya (Goldman) kadar, Polonyalı, Doğu Avrupalı ve Amerikalı bu radikal kadınlar gazetecilerin ve polis muhbirlerinin ilgi nesnesiydiler. Bir yüzyıl önceki Henriette Herz ya da Rahel Varnhagen gibi Yahudi devrimci kadınlar da, sayı olarak çok az da olsalar, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini tersine çevirerek, kamusal alanda eşitlik isteyerek, ayrı tutulmayı reddederek ve özgür aşkı sergileyerek başka bir kadın kurtuluşu modelini imgeleme soktular. Genç işçi kadınlar, 1897'de kuruluşundan itibaren Bund'un (Yahudi işçi hareketi) üye sayısının yaklaşık üçte birini oluşturdular[16] ve kadınlar rakip Siyonist gruplarda da öne çıktılar. Kadınlar için bu yeni rolün belki de en önemli yanı kamusal, hatta siyasal alandaki rollerinin belirginleşmesiydi. Paula Hyman'ın ileri sürdüğü gibi, "yeni Yahudi kadın" Doğu Avrupa'da biçimlenmekteydi.[17]

Birçok erkek için olduğu gibi pek çok kadın için de, yaşamlarında toplumsal cinsiyet rollerini de etkileyen en büyük değişim göçtü. Sadece 1881 ile 1924 yılları arasında, çarcı ve popüler anti-Semitizmden ve ekonomik zorunluluktan ötürü Rusya'dan kaçan ve Yeni Dünya'nın sunduğu fırsatlarla ilgili imgelerin büyüsüne kapılan 1,5 milyondan fazla Yahudi Birleşik Devletler'e göç etti. Bazıları yurtdışında siyasal faaliyet yürütmeye, bazıları okumaya gitti. Çoğu çardan ya da olasılıkla despot bir babadan kaçarak daha iyi ekonomik koşullar ve daha fazla özgürlük aramaya gitti. Kadınlar için göç boyun eğmek; basitçe babaların, annelerin, kız kardeşlerin

veya kocaların peşinden gitmek ya da kurtuluş anlamına gelebilirdi. Erkekler ve kadınlar, şimdi, geleneksel modelin çoktan terk edildiği yeni bir toprakta karşı karşıya gelmekteydiler.

Göç ve Amerikan Modeli

Semaverler de geldi. Amerika'ya kitlesel göç başlayınca önce erkekler gitti; geride kalan karılar ve çocuklar gemi biletlerini beklerken (bazen hiç gelmeyen) birkaç yıl boyunca işleri yürüttüler ve ardından yatakları, semaverleri ve diğer vazgeçilmez ev eşyalarını denizin ötesine taşıdılar. Birçok kadın gönülsüzce ve korkuyla gitti. Altınla dolu diyar erkeklerin sakallarını tıraş ettikleri kutsal olmayan, koşersiz bir diyar olarak da görülmekteydi. Bazı kadınlar ise dinsel peruklarını fırlatarak kararlı bir biçimde yola çıktılar.

Yeni ülke diğer fırsatların yanı sıra kızlara ve oğlanlara özgür ve zorunlu eğitim olanağı da sunmaktaydı. Kadınların resmi eğitimden daha fazla yararlanma olanağı bulması Yeni Dünya'nın ayırt edici özelliklerinden biriydi ve kızlar için eğitim Ortodokslar arasında bile yavaş yavaş kabul edilecekti. Bununla birlikte iki cinsiyet arasındaki eğitim eşitsizliğinin ortadan kaldırılması zaman alacaktı.

1908-1912 döneminde Birleşik Devletler'e gelen Rusyalı Yahudi kadınlardan okuryazar olanların oranı 1897 Rus nüfus sayımında sayılanların iki katıydı (bu arada yaygınlaşan eğitim ya da göç yoluyla ayıklanma nedeniyle?): Yüzde 33'e karşı yüzde 63. O sırada gelen diğer pek çok göçmen gruptan da fazla okuryazardılar. Yine de Rusya'dan gelen Yahudi kadınların okuryazarlık oranı, erkeklere (yüzde 80) göre epeyce düşüktü.[18]

Okuryazar olsun ya da olmasın, göçmenlerin ilk işi İngilizce öğrenmekti. Neredeyse erkeklerin tamamı bunu başardı ve bir tahmine göre on dört yaşından büyük Yahudi göçmen kadınların yüzde 90'ı da İngilizce öğrendi; buna karşı diğer göçmen kadınların sadece yüzde 35'i İngilizce öğrenmişti.[19] Erkek ya da kadın işçiler için resmi eğitim gece okulu demekti: Gece İngilizce dersleri, ilkokul ya da lise düzeyinde paralı kurslar ya da mesleki kurslar.

Bununla birlikte çocuklar büyük Amerikan potasına, ilkokullara girdiler. Bu okullar oğlanları ve kızları, Amerikalı ve göçmen çocukları bir araya getirmekteydi. Kuşkusuz, tüm öğrenciler kamusal eğitimin yararlarıyla ilgili görüşlerinde Mary Antin kadar lirik değildi. Mary Antin'e göre Amerika yeni Zion, öğretmen onun kadın Musa'sıydı. "Hiçbir zaman çocukluğumda yurtseverin [George Washington] öyküsünün basit cümlelerini tekrarladığımda yaptığım

kadar saygıyla ve tapınarak dua etmemiş, Davud'un şarkılarını söylememiş ve En Kutsal'ı çağırmamıştım."[20] Sosyal yardım uzmanları Yahudi göçmenlerin iyi sonuçlarını ve aleni eğitim arzularını yorumladılar.

Bu durum okula gitmeyen Yahudilerin bulunmadığı anlamına gelmiyordu ve okul kayıtlarının yüksek oranı, Yahudi göçmenler diğer gruplardan daha uzun süre dayansalar da, okula devam anlamına gelmiyordu. İşin içine yoksulluk ve bitkinlik girmekteydi. Gece okullarında, gün boyu kötü koşullarda ve zor işlerde çalıştıktan sonra derslere yoğunlaşmak zordu; ilkokullarda bazen 60 ila 100 öğrenciden oluşan sınıflar çocukların cesaretini kırmaktaydı. Sorun büyük ölçüde ekonomi ile eğitim arasında bir mücadele sorunuydu. Birçok çocuk aile gelirine katkıda bulunmak için okulu vaktinden önce terk etmek zorundaydı. Fedakârlık yapanlar çoğunlukla erkek kardeşlerin eğitimini finanse eden kızlardı. Bununla birlikte bir tarihçi, bir çocuğun eğitim süresini belirlemede yaşın cinsiyetten daha önemli bir faktör olabildiğini belirtir; daha büyük göçmen çocuklar küçük kardeşlerin okula devam etmesine yardımcı olurlardı.[21]

Aslında yakın zamanda yapılan bazı araştırmalar Yahudiler ile eğitimi ve özellikle yüksek eğitimi ilişkilendiren bir bakıma aşırı coşkulu popüler mecazı dengelemeye çalıştı. Selma Berrol ve Sherry Gorelick'in işaret ettiği gibi, Yeni Dünya'da eğitimin onurlandırılmasına gerçekten de devam edildi; fakat devingenliği doğuran ticari işletmeydi. Özellikle ilk kuşaklar için eğitim yukarıya doğru hareketin nedeni değil, sonucuydu.[22]

Dinsel eğitim Amerika'da tamamen terk edilmedi, fakat okul sonrası bir seçeneğe dönüştürüldü. Göçmen Ortodokslar Doğu Avrupa modelini temel alan ve sadece erkek çocuklar için okul sonrası *hadarim*'ler kurdular. 1917-1918'de New York City'de bu türden yaklaşık 500 okul kabaca 1,5 milyon Yahudiye hizmet sunuyordu. Dinci gruplardan daha kültürlü olan İşçi Çevresi gibi Yidiş gruplar da okul sonrası derslikler açtılar; bu sınıflardaki öğrencilerin yüzde 37'sini kızlar oluşturmaktaydı.[23]

Öğrencilerin yarısından fazlasının kız ve personelin büyük çoğunluğunun kadın olduğu Alman Yahudi Pazar Okullarında daha laik (ve daha az "etnik") bir Yahudi eğitimi verilmekteydi. Rebecca Gratz 1838'de Amerika'nın Protestan modele uygun ilk Yahudi Pazar Okulu'nu açtı.[24] Yüzyılın ortasından beri Birleşik Devletler'de bulunan ve Reform düşüncelerini birlikte getiren Alman Yahudiler artık büyük ölçüde orta sınıftı ve on dokuzuncu yüzyıl sonunun Doğu Avrupalı göçmen yoksulların akınına kuşkuyla ve korkuyla bakmaktaydılar. New York'ta Eğitim "İttifakı'nın kökü-

nü kurutmayı başlıca amaç edindiği tipin ... hijyenik, ahlaki ve Amerikanlaştırıcı bakış açısıyla değerlendirilen" *hadarim*'le rekabet etmek üzere yeni Yahudi eğitimi biçimleri kurma girişimlerinde bulundular.[25] İlk önce daha laik üsluplu İbranice Özgür Okul ve bu okulun 1899'da içinden çıktığı Eğitim İttifakı, ardından 1910'da başlayan ve daha fazla dinsel eğitimi vurgulayan (üç deneysel kız okulu açıldı) Kehillah hareketi (göçmen burjuvaziyi de kapsayan) Doğu Avrupalı göçmenlere alternatif modeller sunmaya çalıştı. Fakat laik eğitim ile dinsel Yahudi eğitimi arasında, kızların olanakları ile oğlanların olanakları arasında doğru dengeye ulaşmak zordu ve her iki girişim de, bir yanda Ortodoksların, diğer yanda sosyalistlerin sert saldırılarına uğradı.

Kamusal eğitim Amerikanlaşma demekti ve dinsel eğitim de Amerikan yaşamı içinde değişen dinsel ayin biçimleriyle boğuşmak zorundaydı. Aslında, resmi eğitim çalışma uğruna mecburen terk edilince gerçek eğitim modelleri gayri resmi dersliklerde –evde, işyerinde, sokakta– bulunmalıydı.

Ev, kadının alanı, sık sık idealleştirildi. Gerçekten de kültürel sürekliliğin yuvası işlevi görmekteydi. Fakat göç deneyimi, anneden kıza pürüzsüz bilgi akışını bozdu. Ketlenen bir kız, "Ben bir Amerikalıyım; sen sadece bir göçmensin, benim dediklerimi bile anlamıyorsun" diye haykırıyordu.[26] Göç eğitsel rollerin tersine dönmesine neden oldu. Artık çocuklar ebeveynlere ders vermekte ve İngilizceyi daha iyi bildikleri için bazı yetişkin rollerini üstlenmekteydi. Cinsiyet ayrımı ve eğitim olanakları sorunları üzerinde kuşak çatışmaları patlak verdi. Anne toplantıları ve ev ziyaretleriyle yeni gelenlere temizlik ve tutumluluk aşılamaya çalışan Amerikanlaştırıcı orta sınıf sosyal hizmet uzmanları (Alman Yahudi) aracılığıyla eve davetsiz girenler de vardı. Ünlü *Settlement Cookbook* kültürlüleştirmenin bir aracı olarak başladı: Koşer tariflerine, masanın nasıl temizleneceği, bulaşıkların nasıl yıkanacağı ve benzeri konularda göçmen ev kadınına verilen açık talimatlar eşlik etmekteydi. Yidiş basın da cinsiyetler arasında değişen ilişkileri tartışarak, kızların eğitimini ve evli kadınlar için gece derslerini tavsiye edip teşvik ederek oyuna katıldı. Bileşik göçmen kadın imgesi ikili bir imgedir. Eski Dünya alışkanlıklarına kızılan annenin gücüne ve muazzam kararlılığına ya da Ellen Schiff'in ifadesiyle "yaratıcı hayatta kalma yeteneği"ne hayranlık da duyulmaktaydı.[27]

İşyerinde genç kadınlar günde on altı saat dikiş makinesi çalıştırmayı öğrendiler; patronlarının idari ve çoğunlukla cinsel insafına kaldıklarını öğrendiler ve birçoğu sosyalizmi öğrendi. "20.000'lerin başkaldırışı"nın, 1909-10'un üç aylık tekstil grevinin imgesi, göç-

men Yahudi kadınların işçi hareketine katılımının en canlı anılarından birini geriye bıraktı. Alice Kessler-Harris'in gösterdiği gibi, Yahudi kadın aktivistler sınıf, toplumsal cinsiyet ve etnik kimliklerin arasına sıkıştılar. Yine de İtalyan işçi arkadaşlarından daha fazla sayıda kamusal alana girdiler ve keskin talepleriyle erkek hemşerilerini şaşırttılar.[28]

Kızlar ve oğlanlar birlikte ve ayrı ayrı Amerika'yı sokaklarda, çatı aralarında ve dans salonlarında öğrenirken, anneleri mutfaklarında bilgi alışverişinde bulundular. Kadınlar arasındaki komşuluk ağları öğrenmenin önemli bir parçasıydı. 1902'nin New York City Koşer Et Boykotu'nda ve daha sonra yiyecek ayaklanmalarında (1907, 1917) ve kira grevlerinde (1904, 1908) kadınlar erkek (Alman Yahudi) toptancılara ve toprak sahiplerine karşı toplumsal cinsiyet ve sınıf bağlarını sınayarak kapı kapı, sinagog sinagog dolaşıp destek aradılar.[29]

Ne var ki, başka bir açıdan göç, okyanusu geçenlerin derinden hissettiği bir bilgi kaybı anlamına da geliyordu. Bazıları beceri kaybına uğradılar: "Buraya geldiğimde, şimdi bildiğimden fazlasını biliyordum. Bütün bir elbisenin nasıl yapılacağını biliyordum" diyordu bir makineci.[30] Hepsi dil kaybına uğradı: "Ukrayna'dan geldim, orada eğitimli bir kızdım, kendimin öğretmeniydim; buraya gelmek ve dil bilmemek, koleje gidememek korkunçtu!"[31] Göç yeni roller, yeni resmi ve gayri resmi eğitim olanakları sundu, fakat bunlar bedelsiz değildi.

Diasporanın değişkenliği dikkate alındığında bir tek Yahudi kadın modeli yoksa, yüzyılın bitiminde bir tek Amerikan modeli de yoktu. Alman Yahudi kadın, Rus göçmen kadınlardan çok Yahudi olmayan orta sınıf taydaşlarına yakındı. Kısa ömürlü dergilerinden biri, *American Jewess* (1895-1899) kadınları evliliğe ve anneliğe hazırlamakla ilgilenmekte ve örneğin hizmetçi sorununu çözmek gibi sorunları ele almaktaydı. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde Alman Yahudi kadınlar yükseköğrenim görüyor ve eğitimci oluyorlardı; Rus Yahudi kadınlar ise gece okullarında uyanık kalabilirlerse şanslıydılar.

Sınıf, dil ve dine yönelik tutumlarıyla birbirinden ayrılan Alman Yahudiler ile Rus Yahudiler birbirlerine kuşkuyla bakmaktaydılar. Bununla birlikte, iki grup arasındaki temas erkeklerden çok kadınlar aracılığıyla gerçekleşmekteydi. Lillian Wald gibi Alman Yahudi sosyal hizmet uzmanları, göçmen kadınların hemşirelik ve giysi yapımcılığı dersleri alabildikleri yerleşim evleri örgütlediler. 1893 Chicago Dünya Fuarı sırasında kurulan Yahudi Kadınlar İçin Ulusal Konsey, kurucularından birinin açıkladığı gibi, kadınların yetiş-

tirme işini hayırseverlik, din ve eğitim yoluyla kamusal alana taşımayı amaçlamaktaydı. Alman Yahudi kadın Rus kadının özel alanına izinsiz girmiş olabilir; fakat Baum, Hyman ve Michel'in öne sürdüğü gibi, olasılıkla göçmenin en yakın gerçek Amerikalı kadın modeliydi.[32]

Birçok göçmen kadın, *Hester Street* filmindeki küçük kız gibi, kendi özel alanlarını kontrol etme çabasıyla erkeklerden daha uzun süre eski dünya özelliklerine sarıldı. Bazıları Eski Dünya pratikleri ile Yeni Dünya fırsatlarını birleştirdi. Özellikle genç kadınlar için göç bir kişisel kurtuluş biçimi olabilirdi.

Değişiklik ve Dönüşüm

1934'te Bertha Pappenheim kadınların Musevilikteki tarihsel rolünü, "Yahudi kadının ruhuna ve dolayısıyla tüm Museviliğe karşı işlenen bir günah" diyerek eleştirdi ve kadınların daha iyi eğitilmelerini savundu.[33] Erkekler ve kadınlar için eşit olmayan eğitim asimetrik toplumsal cinsiyet rollerinden kaynaklanıyor ve bu rolleri güçlendiriyordu. Sınırlar on dokuzuncu yüzyılda laikleşmenin (genel toplum içinde), kurtuluşun (Yahudi cemaatlerin) ve Reform'un (Musevilikte) birleşik ve birbiriyle bağlantılı etkisi altında ancak kademeli bir biçimde kalktı. Yine de toplumsal cinsiyet ilişkileri ülkeye, dine karşı tutuma (Ortodoks, Reform) ve sınıfa göre farklı olmaya devam etti.

Bu yüzden "Yahudi kadının oluşumu" için bir tek model bulunmamasına rağmen, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kadınların eğitimiyle ilgili on dokuzuncu yüzyıl Yahudi tutumlarında birkaç değişmezi saptayabiliriz. Birincisi, kadınlar için eğitim olanağı her yerde iki korkuyla sınırlandı: Din değiştirme ve evde kalma korkusu. Alman ebeveynler laik eğitimin din değiştirmeye yol açacağından korkarken, Rus anneler ve babalar yükseköğrenimi sosyalizme giden yol olarak gördüler. Tüm sınıflarda ve tüm ülkelerde kaygılı ebeveynlerin ortak inancı şuydu: Çok fazla eğitim kadınları evlenilemez yapar.

İkincisi, eğitim olanakları, erkeklerden çok kızlar için ekonomik kaynaklara bağlıydı. Berlin'in "korunan" zengin Yahudileri ve aydınlanmış Rus burjuvazisi oğullarına sağlanan dinsel eğitime paralel ve laik bir ikame olarak kızlarına özel öğretmen tuttular. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, özellikle Rusya'da erkekler ve kadınlar için özel dersler Rus üniversitelerine girmenin tek yoluydu; fakat eğitimin parasız olduğu Birleşik Devletler'de bile para ile bilgi birbiri-

ne bağlıydı. Yoksulluk çocukları erken yaşta çalışmaya itmekteydi ve kızların eğitiminden çok oğlanların eğitimine öncelik verilmekteydi. Genel kural olarak, Berlin'de, St. Petersburg'da ya da New York'ta aile ne kadar zenginse, erkeklerin ve kadınların eşit eğitim şansı o kadar fazlaydı.

Son olarak, on dokuzuncu yüzyılın büyük bir bölümünde, geleneksel cinsiyet ilişkilerinin simgesi *shadkhen* (çöpçatanlık) hâlâ canlı bir ticaretti. Berlin salonlarının büyülü çevresi dışında, en azından bir yüzyıl daha romantik aşk ayarlanmış evlilikler karşısında zafer kazanmadı ve evlilikler cemaat içinde ciddi dedikodu ve iç strateji nesneleri olarak kaldı. Evlilik tercihi hakkı üzerine mücadelede ya engellenen çiftler ya da düş kırıklığına uğramış ailelerden ötürü bol *tsores* (yürek acısının Yidişçesi) vardı. Sonunda çöpçatanın tekeline meydan okumaya yardım edecek şeyin kadınların yeni sosyallik biçimlerine kapı açan eşit eğitimden yararlanmaları olduğu öne sürülebilirdi.

10

Laik Eğitim Modeli

Françoise Mayeur

ON DOKUZUNCU YÜZYILIN büyük bölümünde Avrupalı kadınlar yerleşik modellere uygun eğitilmeye devam edildi. Eğitim kurumu Talleyrand ve Condorcet'nin Fransız Devrimi'nin ilk yıllarında ilk önce Kurucu Meclis'e ve daha sonra Yasama Meclisi'ne önerdikleri reformlardan uzak durdu. Bu başarısızlık bir yakın zaman gözlemcisinin "kaçırılan bir fırsat" dediği şeyle, Aydınlanma'nın kadınların eğitiminde kalıcı bir reform sağlayamama başarısızlığıyla birleşti.[1] Devrimin ardından eski eğitsel düzenlemeler devam etti ya da iyileştirildi. Bununla birlikte, modeller ile fiili pratikler arasında bir ayrım yapılmalıdır: Öğretim programının laik yanları, laik bir eğitim sistemi var olmadan önce pratikte gelişti. Bu sistem Fransa'da on dokuzuncu yüzyılın sonunda yeni kurumların kurulmasını ve yeni yasaların çıkarılmasını beklemek zorunda kalacaktı. Ne olursa olsun, geniş anlamında eğitim okulların verdiği öğretimden daha fazlasını ifade eder. Erkeklerin ve kadınların yaşamda farklı sorumlulukları bulunduğuna dair egemen fikir, kızların eğitimlerinin bir kısmını evde almalarını zorunlu hale getirdi. Fakat özel olarak kadınları ilgilendiren konuları da kapsayabilen resmi öğretim önemli bir rol oynadı. Fransa'da, özellikle kamu kesiminde,[2] Belçika'da öncelikle özel girişimler ya da belediye girişimleriyle, Almanya'da ve İsviçre'de birkaç okulda laik öğretim 1880'lerde kendini gösterdi; öğretim programının ya dinsel konuları dışlaması ya da bu konulara ayrılan zamanı son derece azaltması anlamında laikti. Her iki cinsiyet için aynı olan ilkokuldan sonra, kızlar oğlanlara verilenden olabildiğince ayrı yeni tip bir laik öğretim görecekti.

Devrimci meclisler için hazırlanan parlak savlar ile kızların eğitiminin gerçeklikleri arasındaki uçurum, bu nedenle, ilginç bir inceleme alanıdır; sonunda muzaffer Cumhuriyet'in reformcuların tutkulu planlarına reva gördüğü kader gibi. Çeşitli nedenlerle kızların eğitiminin yaygınlaşmasının genel olarak eğitimin yay-

gınlaşmasıyla ve laik okullaşmadaki ilerlemeyle çakışmadığı anlaşıldı.

Devrim, kız okulu işlevi gören kadın manastırlarını kapattığı ve öğretim tarikatlarını dağıttığından, teoride kızların eğitimi için laik bir modelin benimsenmesine yol açmalıydı. Ne var ki, gerçeklikte genç kadınların eğitimi her zamanki gibi devam etti; zira kızların aldığı eğitimin çoğu okul dışı eğitimdi. Bununla birlikte, tamamen laik bir eğitim sistemi Fransız hukukunda zorunlu hale getirilmeden önce yaklaşık bir yüzyıl geçmesine rağmen, eğitim sistemi genişledikçe laik konular yavaş yavaş öğretim programına girdi. İspanya ve İtalya dini konulara önem veren ve dini öğretim personeli kullanan ev dışı kız okulunun geleneksel biçimine bağlı kalmaya devam etti. Tarihsel geleneklerin farklı olduğu Büyük Britanya ve Almanya'da dinsel çoğulculuk başka çözümler aramayı zorunlu hale getirdi. Her dinsel cemaatin kendi okul sistemi vardı; fakat devlet sübvansiyonunun önemi artınca, özellikle Britanya'da herkesin kabul edebileceği mezhepler arası metinler ve dua kitapları kullanmak giderek yaygınlaştı.

Bu tür karşıtlıklar okulun statüsünün önemine dikkat çeker. Yerel ya da ulusal hükümetler eğitim sistemini denetleme haklarını dayatmasalardı, laik eğitimin yerleşme şansı olmazdı. Bu yüzden "laik" eğitim ile "kamusal" eğitim (yani, ev dışı eğitim) birbiriyle bağlantılıydı. Konu kamu yetkililerinin dikkatini çekmeye başlayınca, laik düşünce kız okullarıyla bağlantı içinde önem kazandı. Hükümetler eğitim yönetmeliklerini kabul edince ve sübvansiyonlar (nasıl kullanılacağını denetleme koşuluyla) sağlayınca, hangi konuların herkes için kabul edilebilir olduğunu sorunuyla kaçınılmaz olarak yüzleşmek zorundaydılar. Fransa'da hükümetin genç kadınların eğitimine ilgisi on dokuzuncu yüzyılın ortasında içeriği henüz tanımlanmayan ortaöğretimi kapsayacak şekilde genişledi. Üçüncü Cumhuriyet tüm Fransız kadınlar için ortaöğretim standartlarını katışıksız laik terimlerle tanımlayan yasayı otuz yıl sonra benimseyecekti. Hükümetin amacı kamusal tutumları incitmemek ve aynı zamanda yeni standartların uzun bir felsefi, siyasal ve pedagojik geleneğe dayandığını göstermekti. Bu nedenle, ulusun kız ortaöğretim sistemini kuran birçok eğitimcinin ve yasa koyucunun ortak yeni devrimci referanslarıydı. Tarihin gelgitlerini aşan bir süreklilik iddiasındaydılar: Bu yüzden yeni kurum saygıdeğer bir cumhuriyetçi meşruiyete sahipti; düstur ve derslerin düzeltilip yeniden yorumlanmasına rağmen, Fransız edebiyatının büyük klasiklerine bile sahip çıkılabilirdi. Sistemin açımlanma tarzı, laik bir kadın eğitimi modelinin gelişiminde siyasetin etkisini gösterir.

Temeller ve İlkeler

Bu bakımdan Rousseau'nun vârisi Fransız Devrimi, kadın eğitimiyle ilgili yeni düşünüş yolunda çok az şey yaptı; yasalar bakımından daha da az şey yaptı. Bir düşünce okulu oğlanların ve kızların zekâ bakımından eşit olduklarını savunmaktaydı ve bundan okulda aynı konuları okumaları gerektiği sonucu çıkarılabilirdi; fakat böyle bir sonuç çıkarmak, erkeklerin ve kadınların yaşamda farklı sorumlulukları bulunduğuna dair kesin ilkeyi unutmak olurdu. Oğlanların kaderi kamusal yaşamdır, ordu ve yasama organıdır. Kızlar ev ve evlilik için yetiştirilirler. Eğitim planlarının temelinde her zaman siyasal kaygılar yattığı için, kadınlar "doğal olarak" siyasal tartışmadan dışlandılar, eğitim sorunlarında hesaba katılmadılar. Bununla birlikte dolaylı etkileri göz ardı edilmedi. Kadın manastırlarının soyluların ve ayrıcalıklı sınıfların kızlarına eğitim verdiğini bilen Kurucu Meclis üyelerinin erkek manastırların yanı sıra kadın manastırlarını da kapatmasının nedeni budur. Devrimcilerin kadın manastırlarına düşmanlığının nedeni kısmen, 1789'dan önce en yaygın okul tipi olan yatılı okul modelinden duyulan sahici tiksintiydi, fakat daha da fazlası eğitimi "dinsel" yöneliminden kurtarma arzusuydu. O zamanki iddiaya göre, kızlar cinsiyetlerinin gerektirdiği görevleri ve gerçek dindarlığı annelerinden öğrenebilirlerdi. "Anne eğitimi" ilkesi en yüce ilke olarak ortaya çıktı ve başlamak üzere olan yüzyılın üçte ikisinden fazla bir süre öyle kalacaktı. Ne var ki, kadın manastırlarının kapatılmasından kaynaklanan laiklik muğlaktı. "Laik", "ruhban"a karşıttı, fakat ruhban bir biçimin reddinin eninde sonunda genel olarak dinselliğin reddine yol açma tehlikesi yok muydu?

Mirabeau'nun kızların eğitimi üzerine denemeleri o sırada yaygın kabul gören ilkeleri aydınlatır. Ona göre kadınlar "kapalı mekân yaşamı", yani ev içi yaşam için yaratılmıştır. Okuma, yazma ve aritmetik öğreten mevcut kız okulları sürdürülmeli ve bu okulların bulunmadığı her kasabada yenileri yaratılmalıydı; bunlar erkek okullarını model almalıydı. Bir kızın eğitiminin okul kısmı bu yüzden temel bilgilerle sınırlanmalı ve pratik konular özel "sanayi"ye (Mirabeau girişimi kasteder) bırakılmalıydı.

Talleyrand'ın Kurucu Meclis'e gerçekten kapsamlı önerisi tamamen farklıydı. Ona göre öğretimden herkes yararlanmalıydı ve aynı şekilde herkes öğrenmeye çağrılmaktaydı. Eğitim ortak bir iyiydi ve her iki cinsiyete sunulmalıydı. Bu yüzden "imparatorluğun her tarafında" okul kurmak elzemdi ve hiçbir lonca ya da korporasyon kamusal öğretimi tekelleştirmemeliydi; çünkü herkes öğretime muktedirdi. Her türlü öğretimi geliştirmek, kolaylaştırmak ve teşvik et-

mek topluma düşmekteydi. Derhal hem kızlar, hem oğlanlar için okullar kurulmalıydı ve eğitim ilkeleri, Autun piskoposunun sözleriyle "öğretimin gerçek propagandacıları" saptanmalıydı. Fakat ilke bir şeydi, pratik başka bir şey. Elbette herkesin hakkı olduğu öğretim devlet okullarında verilecekti; bu, devletin tüm vatandaşlara gösterdiği ilginin elle tutulur işaretiydi. Ne var ki, Talleyrand'ın planına göre kızlar oğlanlardan farklı olarak sekiz yaşında okuldan ayrılacak ve ondan sonra evde ebeveynleri tarafından eğitilecekti. Kamusal eğitim ve mesleki eğitim kurumları sadece ebeveynleri tarafından yetiştirilemeyen çocuklara açık olacaktı. Amaç aslında kızları ev içi yaşama hazırlamak ve onları bir aile kurmak için yararlı yeteneklerle donatmaktı.

Bu yüzden Talleyrand'a göre kızların eğitiminin amacı, ailenin yanı sıra toplumun ve devletin ihtiyaçlarını karşılamaktı. Kızlara ve oğlanlara ortak iyi adına farklı davranılmaktaydı: "Her kurumun amacı en fazla kişinin mutluluğu olmalıdır. . . . Kadınların kamusal istihdamdan dışlanmaları erkeklerin ve kadınların karşılıklı mutluluk toplamını artırmanın bir yolu ise, o zaman bu, bütün toplumların kabul etmek ve onurlandırmak zorunda oldukları bir yasadır." Bu savunuyu desteklemek için "doğanın iradesi"ne de başvurmaktaydı. Daha sonra, Convention döneminde bazıları daha da ileri gidip, kızların sadece evde eğitilmeleri gerektiği konusunda ısrar ettiler. Mirabeau gibi onlar da erkek ve kadın yatkınlıklar ve sorumluluklardaki farklılığı, kadınları bütünüyle ailenin içine hapsetmenin gerekçesi olarak görmekteydiler. Kadınların siyasal tartışmadan dışlanması, cinsel işbölümü ve sosyal sınıflar arasındaki ayrımları sürdürme gereği bu düşünürlerin, daha önce Rousseau'nun yaptığı gibi, toplumsal cinsiyete özgü öğretim programı tasarlamalarına yol açtı. Kızlara, temel bilgileri öğrendikten sonra örgü, dikiş ve yemek pişirme öğretilecekti; oğlanlar ise matematik ve coğrafya öğrenmeye başlayacaklardı. Deleyre'in 1793'te yazdığına göre geleceğin kadınları sadece "aile bilimi"ni değil, kocalarını evde tutmak için can alıcı olan dekoratif sanatları da öğrenmelidirler.

Bu yüzden kız öğrencilere öğretilecek laik konular kataloğu, kabul edildiği üzere az sayıda otorite tarafından açıklandı. Kızların eğitiminin aynı zamanda dinsel eğitim olması her zaman açıkça tartışılmayacak kadar aleniydi. Ne var ki, Condorcet tamamen farklı bir yaklaşım benimsedi. Erkeklerin ve kadınların aynı haklara sahip oldukları gerekçesiyle oğlanlar ve kızlar için eşit eğitimi savundu. Farklı sosyal sınıflardan insanların evlenmesini önleyen önyargılara ve papazların nüfuzuna karşı bir tampon olarak gördüğü ortak eğitim okullarının tek çağdaş savunucusuydu da. Condorcet kadınları anne ve

karı olarak işlevleri bakımından düşünmeye devam etmesine rağmen, tamamen laikleşmiş bir eğitim görüşü Convention'daki ardılları üzerinde etkili oldu ve Üçüncü Cumhuriyet'in yasa koyucuları kendi yeniliklerini haklı gösterirken ona yöneleceklerdi.

Planları devrim Fransa'sından çok eski Sparta'ya uygun olan Le Peletier de Saint-Fargeau önerisi gibi birkaç yabanıl, fantastik öneri ortaya atıldı. Fakat bu öneriler bertaraf edildikten sonra, Birinci Cumhuriyet oğlanların yanı sıra kızlara da kamusal ilköğretim olanağı gerçekten de sundu. Öğretim programı katışıksız cumhuriyetçiydi ve bu öğretim programında yurttaş ruhu tek dindi. Zamanın görenekleri ve ortak eğitim sınıflarına yaygın düşmanlık dikkate alınarak, yeterince öğrenci ve uygun öğretmen bulunan her yerde oğlanlara ve kızlara ayrı ayrı ders verildi. Fakat kamusal eğitim çok geçmeden öğrenci kaçışının kurbanı oldu: Ebeveynler okulların öğreti aşılamasını onaylamamakta ve birçoğu eski sisteme özlem duymaktaydı. Bu arada savaşın zorunlulukları yüzünden fonları kuruyan hükümet öğretmenlerine ücret ödeyemedi ve onlar da çok geçmeden ortadan kayboldular.

Bu yüzden zorunlu, evrensel, laik kamusal eğitim bir ilkeden öteye gidemedi. Sistemin başarısızlığının maddi nedenleri açıktır. Popüler tutumlar ve kökleşmiş alışkanlıklar diğer faktörler arasındaydı. Kızların evde anneleriyle birlikte kalmaları gerekiyordu ve dinsel öğretim özellikle kızlar içindi. Bağlılık yemini etmeyen papazlar, keşişler ve rahibeler önce gizlice, daha sonra açıkça geri döndü ve birçoğu devrimin ellerinden aldığı öğretim işiyle geçimini sağlamaya başladı. Bazı yöre papazları da öğretmen olarak çalışmaktaydı. Bu yüzden laik eğitimin evrimi keskin bir biçimde durdu: Fransızların dinlerine sıkı sıkıya bağlı kalan büyük bir çoğunluğu, laik eğitimi kendilerine yukarıdan dayatılmış bir zorunluluk olarak, belli kasabalarda ve kırsal topluluklarda az sayıda Fransız ise, hurafeden kurtuluşa doğru bir adım olarak görmekteydi.

Dinsel Modele Bir Rakip

Avrupa ülkelerinin tümü kız eğitiminin laik modelini aynı şekilde uygulamaya koymadılar. Fransa'da merkezi kamu sistemi özel sektörle birlikte var oldu. Belçika'da ise, aksine, 1860'dan sonra Katolikler ile laikler o kadar yoğun çatıştılar ki, liberal bir yasa çıkarmak olanaksızlaştı. Bu yüzden özel gruplar, *sociétés de pensée* ve yerel yönetimler genç kadınlara laik eğitim götürmenin yükünü üstlenmek zorunda kaldılar.

İngiltere'de Anglikan Kilise eğitim sistemi üzerindeki yasal denetimini yitirdikten sonra ve özel eğitimi mürebbiyelere ve hocalara emanet etme göreneği (orta sınıflarda bile diğer ülkelerdekinden daha yaygın) nedeniyle, merkezi sorun eğitimin nasıl laikleştirileceği değil, laikçiler ve tüm mezhepler için kabul edilebilir bir dinsel öğretimin nasıl verileceğiydi.[3] Forster Yasası (1870) çeşitli kanaat tonları arasında "İngiliz tarzı bir uzlaşma" kurdu.[4] Yerel yönetimlerce kurulan eğitim komitelerinin ne tür dinsel eğitim verileceğini belirlemesi gerekiyordu. Aynı zamanda din derslerinin günün ilk ya da son saatinde verilmesi istenerek din özgürlüğü güvenceye alınmaktaydı; bu derslere katılmak istemeyen öğrenciler diğer dersleri kaçırmadan o saatlerde sınıfa girmeyebilirdi. Devlet okullarında verilen din eğitiminin doğası o kadar geneldi ki, herkes için, Gnostikler için bile kabul edilebilirdi. Bu durum, 1894'te tüm öğrencilerin üçte ikisinin devam ettiği devlet okulları ile Anglikan okullar arasında bir çekişme yarattı. Geç on dokuzuncu yüzyılda birçok okul oğlanları kızlardan ayıran mimari tasarımlara göre inşa edildi. 1893'te okula devam on bir yaşına kadar zorunlu yapıldı; 1899'da okuldan ayrılma yaşı on ikiye çıkarıldı.

Aynı dönemde ilk ve ortaokullara öğretmen yetiştirmek için kızlara ve erkeklere ortak eğitim veren öğretmen okulları kuruldu (1902'ye kadar ilköğretim ile ortaöğretim arasında yasal bir ayrım bulunmamasına rağmen). Bu sistem sadece tartışmalara neden olan laik öğretime karşı dinsel öğretim sorunundan değil, eşit ölçüde tartışmalı kadınların öğretimdeki rolü sorunundan da sakınmaktaydı. Aslında kadınlar öğretmenlerin çoğunluğunu oluşturmaktaydı: 1851'de 70.000 olan sayıları 1901'de 172.000'e ya da öğretmenlerin yüzde 74,5'ine çıktı.[5] 1865'te Cambridge sözde yerel sınavlarını genç kadınlara açtı, fakat mezun olmalarına izin verilmedi. Herhangi bir skandal imasından sakınmak için kadın koleji Cambridge'den uzak bir yere kuruldu. 1875'te yeni bir yasa üniversitelere kadınlara diploma verme yetkisi verdi. Yine de 1914'ten önce kısmen belli mesleklerden, özellikle tıptan gelen güçlü direniş nedeniyle, fakat olasılıkla hırs yoksunluğu ya da kadın enerjisinin oy hakkı hareketine yönelmesi nedeniyle çok az kadın yükseköğretime devam etti.

Dinsel olmayan okullar İngiltere'nin yanı sıra Fransa'da da vardı; fakat iki ülkedeki yerel yönetimler aynı özgürlüğe sahip değildi. Devrim sonrası Fransa'sında devlet okulları ile resmen tanınan dini mezhepler arasındaki ilişkileri yasayla düzenlendi. 1882'de laik konuları şart koşan bir yasa ve 1886'da laik öğretim personelini şart koşan ikinci bir yasa çıkarılıncaya kadar laik bir kamusal ilköğre-

tim modeli yoktu. Fakat rahibelerin yönettiği okullar hariç, eğitim birlikleri gelişti ve öğretmenlere dinsel konuların kademeli olarak azaldığı bir öğretim programı sundu. Hem 1883, hem 1850 yasalarında din öğretimi formülü aynıydı: "Ahlaki ve dinsel öğretim." Kızlar oğlanlardan daha çok bu formüle tabiydi, çünkü kız öğrencilerin büyük bir oranına tarikat üyeleri ders vermekteydi. Kilisenin genç kadınların eğitimi üzerindeki egemenliği cumhuriyetçilerin ve *sociétés de pensée*'nin laik okullar için yürüttüğü savaşın başlıca konusuydu. Jules Ferry 10 Nisan 1870'te "kadın ya bilime ya da kiliseye ait olmalıdır" diye ilan ettiğinde, sözleri altı yıl kadar önce 1864'te Ticaret ve Sebat Dostları'na yaptığı bir konuşmada Antwerp'li gazeteci Arnould'un dillendirdiği sözcükleri anımsatmaktaydı: "Kadınların eğitimi ıslah edilmelidir. Bu bilimle yapılmalı. . . . [Kadınlar] o zaman pozitivist dünya görüşüyle çelişen dinin keyfi varsayımlarını ve fantezilerini hemen reddederler."

Kızlar için laik eğitim hâlâ güçlü bir biçimde dinden etkilenen bir sistemin çeperlerinde gelişti; Saint-Simoncuların düşleri, Fourierci kurgular ve 1848'in tatsız gösterileri değişimin gülünç görünmesine neden oldu. Kocasıyla aynı Saint-Simoncu geçmişe sahip olan Protestan bir kadın, Elisa Lemonnier 1848 Devrimi sırasında kadınların sefaletinin ve cehaletinin farkına vardı ve bu keşif kalıcı bir etki yarattı. Lemonnier 1862'de yoksul kızlar için bir mesleki eğitim okulu kurdu; 1864'te ise, ruhbanlık karşıtı Bonapartçı gazeteci Charles Sauvestre'in karısı Clarisse Sauvestre'in yönettiği ikinci bir okul açtı. Her iki okul pratikte şu ya da bu nedenle ev dışında mesleki bir eğitim arayan orta sınıfın kızlarına da hizmet verdi. Dinsel eğitim tamamen ailelere bırakıldığı için, bu okullar laik kurumların prototipleriydi. Üç "kademe" öğretim vardı: Genel dersler, özel işletme ya da sınai tasarım dersleri ve atölyede pratik çalışma. Kızlar ahlaki eğitim de görmekteydi: Elisa Lemonnier kızların "iyi anne" olmalarını umuyordu ve bu amaçla onlara bir kişisel asalet ve özsaygı aşılamaya çalıştı. Birinci okulun müdürü Melle Marchef-Girard daha sonra Collège Sévigné'nin ilk başkanı oldu. Böylece Elisa Lemonnier'nin çalışmaları ile Paris'te genç kadınlar için ilk laik ortaokul arasında simgesel bir bağlantı kurdu.

1864'te de, bu kez Belçika'da Senatör Bischoffsheim'in emriyle Kadınların Mesleki Eğitimi İçin Birlik kuruldu. Özel ve mezhepsel olmayan ilk meslek okulu Nisan 1865'te kapılarını açtı. 1868'de Brüksel kenti tarafından benimsendi. On yıl içinde benzer iki okul kuruldu. Bu kurumların amacı ev kadınlığı eğitiminin (rahibeler öğretimlerini bununla sınırlamak zorundaydılar) ötesine geçip teorik

öğretim de vermekti. Fakat model aynı kaldı: Kadınların ev içi faaliyetlerinin amacı "yuvanın mutluluğu"na katkıda bulunmaktı.[6]

Tüm sınıflardan kızlar için yeni modelin muğlaklıkları en çok laik reformcuların dini tarikatlar tarafından verilen derslerin yerine önerdikleri öğretim programında alenidir. Kadınlar "bilim"e tam olarak çekilmedi ve ilkokul düzeyinin ötesinde öğretim sınırlı kaldı. Fransız cumhuriyetçiler ve Belçikalı liberaller ev kadını olarak kadın idealinden vazgeçmemişti. Karşıtları ve öncelleri gibi, çok fazla kitabi bilginin kadınları karı ve anne olarak misyonlarından uzaklaştırabileceğinden korktular. Aslında kızların eğitiminin laikleşmesi genellikle "cinsiyetin zayıflığı"nı ve göreneğin gücünü dikkate alan önceki modelleri temel aldı. Fransa ve Belçika'daki en kararlı reformcular kadınları "bilim"e teslim etmek istemiş olabilirler, fakat bunu erkeklerin, oğulların ve kocaların çıkarına yaptılar. Örneğin Jules Ferry "cumhuriyetçi erkeklere cumhuriyetçi kadın yardımcı" sağlamak istedi. Onun inancına göre, dindar karılar ile özgür düşünceli kocalar arasında manevi bir boşanmadan sakınmanın tek yolu buydu. Bu "eğitim dönüşümü"ne atfettiği önem, kadınların en azından dolaylı bir nüfuza sahip olduklarını düşündüğünü gösterir, fakat uzun bir eğitimden yararlanmalarını istemedi. Kızlar için iğne işinin can alıcı sayılması dışında, cumhuriyetçi ilkokul kızlar ve oğlanlar için aynıydı. Fakat genç kadınların ortaöğretimi genç erkeklerinki kadar uzun ve geniş değildi; Latince, felsefe ve ileri bilim sadece oğlanlar içindi. Bu durum Fransa'da genç kadınların bakalorya, bir yükseköğrenime giriş bileti kazanma hakkı uğruna bir dizi uzun mücadeleye (1905-1914) yol açtı.

Laik Öğretim Programına Geçiş

Laik ilkokullar sorunu, belli uygarlıklar ve tarihlerle, devlet müdahalesi ya da müdahalesizliği gelenekleriyle ve dinsel durumla bağlantılı nedenlerden ötürü, diğer Avrupa ülkelerinde Fransa ve Belçika'dakiyle aynı şekilde gündeme gelmedi. İngiltere bu konuda örnektir. Belçika'da Katolik direniş Ferry tarzı bir okul reformunun tutunmasını engelledi.[7] Eğitim üzerine tartışmaların ve kızlarını üniversitelere göndermek isteyen az sayıda vatandaşın uyandırdığı tutkular kızlara laik bir eğitim verme yönünde ilk adımları atan özgür düşünceli kadınlara yöneltilen hakaretlerin ve eklesiastik otoritelerin öfkesinin nedenidir. Savaş çok küçük çocuklar için düşünülen *salles d'asile* ile başladı. Société pour le Soutien des Ecoles Gardiennes (Koruyucu Okulları Destekleme Derneği) 1846'da

Hayırsever Dostlar Locası'nın yardımıyla Brüksel'de bir okul (adının da ima ettiği gibi bir yardım kurumu ile bir eğitim kurumu arası bir şey) açtı. Diğer büyük kentlerde de benzer okullar kuruldu. Bu noktada daha önce küçük çocukların eğitiminde bir tekele sahip olan cemaatlerle bir çatışma patlak verdi. Laik kamp yine bir zafer kazandı: Bu okulların 1847'de atanan ilk müfettişi, Brüksel li Fourierci bir avukatın kızı olan Zoé de Gamond'du. 1851'de *Anaokulları ve İlkokullar Elkitabı*'nı yazdı. Bu okullardan birçoğu çok geçmeden Froebel denilen bir yöntemi, bir aktif öğretim programını benimsedi: Belçika'da ilk anaokulu 1857'de devlet sübvansiyonuyla Ixelles'de açıldı. Fakat Froebel'in çömezleri ile Zoé'nin kızı Isabelle Gatti de Gamond arasındaki çatışma ateizm suçlamalarına yol açtı.[8] Proudhon'un kızları da dahil sosyalistlerin ve liberallerin kızları 1857'de Ixelles'de de kurulan ve paralı olan bir "babalar okulu"na gittiler.

Sosyalistler ve Fourierciler kitleler için parasız ya da çok düşük ücretli eğitim istiyorlardı. Bu nedenle hem etkili, hem nispeten ucuz olması ve dolayısıyla Froebel yönteminin ve Temmuz Monarşisi altında Fransız Solu'nun savunduğu Lancaster yönteminin başarısına katkıda bulunması beklenen yöntemler araştırdılar. Lancaster yöntemi büyük çocukları küçük çocukların denetçisi olarak kullanmaktaydı. Bu yöntem salt ekonomik olmaktan çok, öğretmenleri öğrencileri başarı düzeylerine göre gruplandırmaya zorlamakta ve okuma ve yazmayı eşzamanlı öğretmeyi olanaklı kılmaktaydı.

1860'lara gelindiğinde Lancaster yöntemi gibi eş öğretim sistemleri olgunlaşmıştı ve hem Fransa'da hem Belçika'da herkese parasız temel eğitimin ateşli savunucusu liberaller bu sistemleri programlarının en önemli parçası haline getirdiler. Aralık 1864, Belçika'da Ligue de l'Enseignement'ın (Öğrenme İçin Birlik) kuruluşuna tanık oldu. 1878'e gelindiğinde birlik bağlı gruplarla birlikte oğlanlar için altı, kızlar için yedi ilk ve ortaokulun yanı sıra bir model okulu finanse etmeye yetecek kadar para toplamıştı.[9] Bu kurumlar birkaç yıl sonra yerel yetkililer tarafından devralındı. Ne var ki, 1884'te muhafazakârlar tekrar iktidara geldiklerinden, 1878'de Belçika'da kızlar için bir temel eğitim sistemi kurma girişimi başarılı olmadı.

Belçika'da genç kadınlar için ortaöğretim özellikle Liège ve Tournai'de bir yanda yerel yönetimler ve eğitim birlikleri ile diğer yanda savaşkan piskoposlar arasında çok hararetli tartışmalardan sonra ortaya çıktı. Orta yol eğitim programı disiplinler arası eşgüdüm, yabancı dil öğretimi ve pratik bilimsel deney yapma gibi yeniliklerin –natüralizmin ve materyalizmin tohumlarını barındırı-

yor diye şiddetle eleştirilen yenilikler– yanı sıra el işi, ev ekonomisi ve muhasebe derslerini kapsadı. Bu çabaları ebelik ve hemşirelik okulları yaratmaya yönelik paralel girişimlerle karşılaştırmak yararlı olabilir. İlk laik hemşirelik okulu (erkekler ve kadınlar için) 1888'de sosyalist bir hekim tarafından açıldı, fakat güven veremedi. 1907'de bir pastorun kızı olan Edith Cavell ilk hemşirelik yüksekokulunu kurdu. O da şiddetli muhalefetle karşılaştı, fakat yavaş yavaş gelişti. Kraliyet kız *athenaeum*'ları (klasik liseler) 1914'ten önce hükümetin ilgisini çekmedi. İlki Ghent'te özel girişimle kuruldu.

Bu yüzden açık, yasal olarak onaylanan, kesin laik bir kız ortaöğretim sistemi 1880'de yalnızca Fransızlara özgü bir uzmanlık olarak kaldı. Yüzyılın cesaretinin, aynı zamanda kuşkularının ve ürkekliğinin bir yansıması olan yeni okullar özellikle orta sınıf kadınların durumunda değişimlere neden oldu. Sistemden sorumlu olan Camille Sée Yasası büyük ölçüde yalıtık bir bireyin eseriydi. Fakat Sée Yasası Jules Ferry'nin laik eğitim mücadelesinde yeni bir aşamanın işareti olan yasa paketinin geri kalan kısmından ayrı tutulamaz. Ferry'nin eseri iki çelişkili kaynaktan çıktı. Birincisi, tüm Avrupa ülkelerinde eğilim tüm çocuklara okuryazarlığın biraz ötesinde bir yeterlilik düzeyine ulaşmayı amaçlayan bir eğitim sağlamaktı. Başlangıçta burjuvazinin kızları için düşünülen bu eğitim kültürel ayrıma bir temel, tüm aşağı sınıflara tanınan temel eğitimden daha iyi bir eğitim de sağlamaktaydı. Aynı zamanda, "genç kızları kilisenin pençesinden çekip alma"yı vaat ettiği için cumhuriyetçileri memnun eden yeni yasa hâlâ oğlanlara ayrılan geleneksel ikincil kültüre kızların katılımını sağlama görüntüsü de vermedi. Yine kızların gerçek misyonlarından uzaklaştırılmaması gerektiği ileri sürüldü: Yuvayı yapma misyonu. Ve ev kadınlığı herhangi bir dış meşguliyetle bağdaşmamaktaydı. Bu yüzden Sée Yasası dindar olmayanlar arasında bile var olan, kızını manastır okuluna gönderme göreneğinden bir kopuşu temsil etmekteydi; fakat dengesi en azından ayrıcalıkları sınıflar arasında, erkekler ile kadınlar arasında bir sorumluluk bölüşümüne dayanan bir topluma uygundu.

Ekim 1878'de Yahudi kökenli cumhuriyetçi bir milletvekili tarafından sunulan yasa senatoda küçük bir çoğunlukla onaylandı. Laik eğitim taraftarları ile neredeyse sadece kiliseye ait olan bir alana "dindışı"nın ani girişine öfkelenen Katolikler arasında temel bir tartışmaya vesile oldu. Camille Sée yapı olarak var olan erkek okullarına benzer, yatılı öğrenci kabul etme olasılığı da olan kız okulları önerirken iki örneğe başvurdu. Biri, Paul Bert'in hazırladığı rakip bir yasa tasarısı basit gündüz okulları ya da Bert'in dediği şekliyle "kursları" önermekteydi. İlk kez Victor Duruy'ün 1867'de ge-

liştirdiği eski bir formülü izliyordu: Belediyelerin sağladığı binalarda yerel lise öğretmenlerince kızlara verilen kurslar. Fakat sadece 2.000 kız sayısız kusuru bulunan bu kurslardan yararlanmıştı: Örneğin öğretmenlerin çoğu yeni görevlerine hazır değildi ve kurs çizelgeleri ve araçları düzenli bir eğitim programına uygun değildi. Birkaç yılı kapsayan ve çeşitli konuları uyumlu bir biçimde bütünleştiren bir çalışma planı yoktu. Yine de genellikle iki yıllık bir süreyle sınırlı ve sadece birkaç kentte verilen bu "Duruy kursları" daha önce özel sayılan bir alanda ilk devlet girişimini temsil etmekteydi ve uyguladıkları öğretim programı dini denetimin bütünüyle dışındaydı. 1870'lerin sonunda cumhuriyetçiler belediye yönetimlerinde güç kazanınca, en kararlı "laik" olanları genç kadınlar için "kurs" düşüncesine dört elle sarıldılar. Bu tür kursların avantajı, tam bir ortaöğretim sisteminden çok daha fazla esnek olmaları ve aşırı sayılan harcamalardan çok simgesel hareketlerle ilgilenen yerel yönetimler için daha fazla ekonomik olmalarıydı. Dahası kurslar masrafları karşılayan belediye yönetimlerinin katı denetimine de tabiydiler.

Sée ve Bert tasarılarını değerlendiren komite sonuçta ortaya çıkan yasaya dahil edilen belli değişiklikler yaptı. Öneriler kızların eğitimiyle ilgili olduğu için, sadece belli "yararlı" konular değerlendirilebilirdi; fakat yararlılığa hangi gerekçelerle karar verildiği belirtilmedi. "Aşırı eğitimli" kadın üretme korkusu o kadar büyüktü ki, felsefe öğretilmeyecekti. Geleneksel olarak kadınların eğitiminin en iyi temeli sayılan edebiyat öncelikli olacaktı: Temmuz Monarşisi dönemindeki daha iyi yatılı okullarda olduğu gibi, kadın öğrenciler Fransızca ve diğer modern dillerden en az birini, Fransız edebiyatını, klasik çeviri edebiyatını ve "modern", yani yabancı edebiyatları okuyacaklardı. Ayrıca çizim, biraz jimnastik ve iğne işinin yanı sıra tarih, coğrafya, aritmetik, temel geometri ve doğa bilimleri dersleri de olacaktı. Din öğretimi konusunda iki teori çatışmaktaydı. Camille Sée, "bir papazın akademik yönetimin gözetimi altında [okula] gelmesi"nin daha iyi olacağını düşünüyordu. Paul Bert ise bir "istila" olasılığından endişe ediyordu. Sée'nin açıkça seçmeli bir konu olan şeyle ilgili önerisinin pratik avantajlarına rağmen, cumhuriyetçilerin kilise kuşkusu tartışmada ağır bastı.

Cumhuriyetçiler sadece Duruy kurslarından değil, eğitim sorunlarıyla ilgili 1836'da *maîtresses de pension* için bir sınavın saptanmasından daha yakın zamanda Kasım 1879'da kurulan ve Michel Bréal'in başkanlığını yaptığı Ortaöğretimin Sorunlarını İncelemek İçin Dernek'in öne sürdüğü bir plana kadar uzanan incelemelerden esinlenebildiler. Derneğin özel bir komisyonu 1881'de, yasanın ka-

bulü (Aralık 1880) ile önemli ölçüde etkilediği çeşitli uygulama talimatlarının yayımlanması arasında geçen dönemde benimsenen bir rapor yayımladı. Öğretim programına dahil edilen konular, raporun yazarı Maurice Vernes'in öne sürdüğü pedagojik ilkelerden daha az önemliydi:

- Geniş anlamda "eğitim" ile dar anlamda "öğretim" arasında bir ayrılık olmamalıdır. Eğitim liberal yorumlanmalı ve öğretmenler her şeyden önce öğrencilerin dayanışma, onur ve kişisel sorumluluk duygusuna güvenmelidirler.
- Bilgi edinmede ezberi temel alan yönteme güvenmek yerine, tüm öğrenme dallarında zekâya ve düşünmeye öncelik verilmelidir.

Sadece bir cinsiyetin eğitimi için geçerli olmayan bu ilkeler Jacotot'nun zekâya vurgu yapan "kendi kendini eğitme" teorisini yansıtır. En iyi kadın ortaokullarında ve Félix Pécaut'nun yönetiminde Fontenay'da gelişen "vicdanın eğitimi" kavramının mükemmel bir tanımını da verir.

Öğretim laik olduğu için, dernek ahlaki eğitim sorunlarını enine boyuna değerlendirdi. Bu konuda *La Morale dans son principe et dans son objet*'nin (İlkede ve Amaçta Ahlak) ve 1880'de laik okullarda kullanılmak için yazılan etik üzerine bir ders kitabının yazarı Clarisse Coignet'ye çok şey borçluydu. Yazarın niyeti "metafizik ve dinsel öğretiler"e meydan okumak değil, ahlakı bu öğretilerin olası çöküşünden kurtarmaktı. Mme. Coignet'ye göre ahlak öğretilmez, iletilir. Benzer biçimde, derneğe göre ahlak ya da daha doğrusu ahlak öğretimi "karakter oluşumu"nu amaçlamaktaydı. Her kıza okulda kaldığı sürece bir birey olarak davranılacaktı. Kadın ortaöğretiminden kadınlar sorumlu olmalıydı. Har kademede gereğinden fazla öğretmen olmamalıydı: Rapora göre, "alt bölümde iki, üst bölümde üç [öğretmen] yeterlidir". Bu amaçla yabancı dil öğretmenleri başka bir konuda da ders verebilirdi. "Öğretim birliği"ni sağlamak isteyen dernek bugünün "başöğretmen"in öncüsü bir "sınıf müdürü" bile tasarladı.

"Ahlaki yetişme"yi bir tek konunun sınırlarını aşan ahlak öğretimiyle eğitimin bir parçası haline getirme arzusu, disiplin konusunda değişen görüşlerde ifadesini bulan bir tür eğitim devrimine yol açtı. Clarisse Coignet'yi anan Maurice Vernes, "Her şey kanıdan kaynaklanır" diye yazıyordu. "Gençleri kanıya duyarlı hale getirmek, bir vicdan öğesi de olan onur duygularını geliştirmektir." Bu tür ilkeler dikkate alındığında disiplin artık mekanik olamazdı. "Katı bir

biçimde uygulanan" bir dizi kurala dayanacaktı ve ceza "ölçülü ve gayri şahsi" olacaktı. Fazladan çalışma ya da okul sonrası alıkoyma için hiçbir neden yoktu. Bu cezaların yerini öğrencilerin sıralanmasında hesaba katılan kötü davranış notları, kınama cezaları ve geçici ya da sürekli uzaklaştırma almalıydı. Temeli Napoleonik lisenin acımasızlığından yoksun bir kadın eğitimi geleneği tarafından atılan bu sistem genç kadın liselerinde benimsendi.

Dogmatik öğretim yöntemleri terk edildi. Vernes'e göre, "sürekli düşünmeye ve karşılaştırmaya başvurulmalıdır, anlama çabaları her bakımdan ezbere tercih edilmelidir". Ne var ki, cumhuriyetçi pedagojinin bu genel ilkeleri, sıra kadın öğrencilere gelince belli istisnaları kabul etmekteydi. Örneğin kızlara pozitif bilimler yeni bir biçimde öğretilecekti: Kızların kazara soyutlama yeteneklerini geliştirmeleri ya da mühendis olmaları söz konusu olmadığı için kendilerine hiçbir yararı dokunmayacak uygulamalı matematik beceriler geliştirmeleri durumunda bu bir talihsizlik olurdu. Dernek üyeleri kadınları sağlam bir felsefi temelle ya da bilimde derinleşerek dinsel önyargılardan kurtarmayı açıkça ummuyorlardı. Klasik diller zar zor kabul edilmekteydi; kızlar "kendileri için değil, çocukları için" Grekçe okumayı öğrenecekti. Bu yüzden "eğitimci olarak anne" teması yüzyılın başından sonuna kadar devam etti ve derneğin kızların eğitimiyle ilgili yenilikçi düşüncelerinin belli muğlaklıkları barındırdığı anlaşıldı. Aslında kilit düşünce belli bir konuyu derinliğine öğretmek değil, öğrencilerin düşünüşlerini kontrol etmekti. Bu nedenle öğretim programının alışılmış içeriğini değiştirerek ya da kızları aile yükümlülüklerinden uzaklaştırabilecek ev ödevleri vererek aileleri ürkütmemek önemliydi.

Paris'te yeni kurulan kız okulu Collège Sévigné bir örnek işlevi görebilir. Laik özel bir okul olan bu okul da derneğin başkanı Michel Bréal'in gözetimi altında kurulmuştu. Zor bir başlangıçtan sonra kolej, Mathilde Salomon'un liderliği altında kişiliğini kabul ettirmeye başladı. Salomon sadece örneğiyle değil, geleceğin öğretmenlerini yetiştirerek de devlet ortaokulları üzerinde dolaylı bir nüfuz kullandı.

Bu yüzden Millet Meclisi'nde ve Senato'da Sée Yasası'yla ilgili tartışmaların yararlanacağı bolca malzeme vardı, fakat anlaşmazlığın merkezinde eğitim konuları yoktu. Muhalefet ahlaki ve dinsel öğretim temalarında cumhuriyetçi partiye saldırmaktaydı. Kadınlar için ortaöğretimle ilgili Senato tartışmaları, Millet Meclisi'nde parasız ve laik ilkokullarla ilgili yasa tasarıları üzerine tartışmalarla çakıştı. Tartışma kısa sürede kadınların toplumdaki yeri ve aşırı eğitimli kadınlar "tehlike"siyle ilgili eski korkuların ötesine geç-

ti. Muhafazakârlar yasayı "Tanrıya ve dine karşı girişimlerin devamı" olarak gördüler; 1867'de Monsenyör Dupanloup'nun öncülüğünde Duruy kurslarına ateşli Katolik saldırıları anımsatan bir dil. Bu yorum, kararsız senatörleri kazanmak umuduyla merkezcilerin ve hatta bizzat Ferry'nin tasarladığı ödünleri boşa çıkardı. Muhalefetin iki temel suçlamasına göre yasa "dinsel öğretimi tamamen ortadan kaldırma" ve "dişil bir üniversite kanadı" yaratma niyetindeydi.

Muhafazakârlara göre önerilen yasa gereksizdi; zira kızlar din okullarında zaten gereğinden fazla eğitilmekteydi. Ayrıca epeyce paraya mal olacaktı. On iki yıl önce Duruy'ün önerilerine şiddetle karşı çıkan Katolikler, şimdi devletin tecavüzlerine karşı özgürlük tamponu olarak resmettikleri kadınlar için orta dereceli kursları göklere çıkarıyorlardı.

Katolik yasa koyucuların gözünde önerilen yasa ahlaki bir tehlikeyi de temsil etmekteydi. Yeni sistemde, dinsel okullardakinin tersine "eğitim" "öğretim"den daha az önemli olacaktı. Bu tema zamanla klişeleşti. Yeni okullar erkek ve kadın öğretmenlerin birbirleriyle düşüp kalkmalarını kolaylaştıracak ve daha kötüsü farklı sosyal sınıflardan öğrencileri aynı sınıflarda bir araya getirecekti. Umulan müşterileri bulamayacağı için (iddiaya göre yasa zenginlerin kızları için tasarlanmıştı) "toplumun yeni tabakaları"ndan öğrenci almak zorunlu olacaktı. Bu öğrenciler gerçekleşmeyecek umutlara kapılacak ve sonuç "muazzam bir sınıfsızlar grubu" olacaktı. Bu durum nihilizme yol açabilirdi: İçinden "okuryazar ve uzun saçlı bir proletarya" çıkan Rus liseleri uğursuz bir örnekti.

Fakat can alıcı sorun laikleşmeydi. Camille Sée yasa tasarısıyla ilgili raporda şunları yazıyordu: "Vicdan özgürlüğüne saygılı komitemiz din öğretiminin dersliklerde yer almaması gerektiği kanısındadır. Bu konunun öğretimi evde ebeveynler tarafından sağlanmalıdır." Sorun yatılı öğrencilerdi. Kurum papazlarının okulları ziyaret edip din dersi vermelerine izin verilmekteydi. Bu uzlaşmacı bir tutumun kanıtı mıydı, yoksa bir güvensizliğin işareti mi? Katolikler için bardağı taşıran son damla öğretim programında dinden yalıtık bir biçimde baş sırada yer alan ahlaki öğretim sorunuydu. Meclis'te *Encyclopedia*'dan miras kalan bağımsız bir ahlak fikri "evrensel ahlak" olarak savunuldu. Senato'da yasa tasarısıyla ilgili bilgi veren Broca kızlara verilecek ahlaki öğretimin oğlanlar için kullanılan yöntemden farklılıklarını vurguladı. Kızlar için ahlaki ders, erkek liselerinde verilen felsefe dersinden kalanlardı. "Devletin tanıdığı birçok mezhepten" ve ibadet özgürlüğüyle ilgili yasal güvenceden ötürü din öğretimini buna eklemek olanaksızdı. Dahası öğ-

retmenler ruhban olmayan erkekler ve kadınlar olacaktı ve ruhban olmayan öğretmenlerin "kendi dinlerini öğretme yeterliliğine ve yetkisine sahip" değildi.

Gündüzlü kız okullarında din öğretimine karşı çıkanların başlıca savını bir vekilin sorusu özetlemekteydi: "Erkek liselerinin öğretim programlarında din öğretimi yer alıyor mu?" Muhafazakârlar hemen yanıt verdiler: Yer almıyor, fakat bunu alkışlanacak bir yanı yoktur. Baş hatipler yasanın ikinci oturumunu, oylama öncesi oturumu bekliyorlardı. Senato'da Duc de Broglie "bağımsız bir ahlak"ın sonuçlarına dikkat çekti. Ona göre böyle bir şey öğretmeye çalışmak bir deneydi. Kuşkusuz "sözcük en yüzeysel, en bayağı anlamında alınırsa" sadece bir ahlak vardı. Fakat ileri bir ahlak dersi her zaman dinsel sorunlarla karşılaşacaktı: Bunlardan uzak durulabilirdi, bu durumda ders anlamsız olurdu ya da öğretim programına dahil edilebilirdi. Oğlanların felsefe derslerinde durum buydu: Öğretim programları "sadece din ya da felsefeyle çözülebilen sorunlarla" doluydu; ilk önce, ahlakın temeli ve ahlaki özgürlük sorunu. Dahası yaptırımsız ahlak olamazdı. Öğretim programındaki son maddelerden biri Tanrıya karşı görevlerden söz etmekteydi. Hükümet başkanı Jules Ferry'nin beş yıl önce Masonluğa kabul konuşmasında yaptığı "pozitivizme övgü"yü anımsatan hatip, sorundan kaçış olmadığı sonucuna vardı: "Bazı atlamalar düpedüz olumsuzlamalar kadar iyidir." Bu nedenle en iyisi "eski ahlaka, ilmihal ahlakı"na geri dönmekti; aksi takdirde "zihinlerinizi iğrenç olumsuzlamalara ve içinden çıkılmaz anlaşmazlıklara maruz bırakma tehlikesiyle karşılaşabilirsiniz".

Yasa 21 Aralık 1880'de cumhuriyetçilerin istediği biçimde çıktı; fakat cumhuriyetçi saflarda bir bölünmeye de yol açtı. Tüm cumhuriyetçiler ruhban karşıtı olmasına rağmen, birçoğu kendi ailelerinden kadınların dinin yükünü üstlenmelerine izin vermeye fazlasıyla istekliydi. Diğerleri, 1848'e tanıklık etmiş grubun en yaşlıları yaradancı kaldılar. Bu yüzden ılımlı akademisyenlerin egemen olduğu Conseil Supérieur de l'Instruction Publique'in ayrıntılı öğretim programının kızlara "Tanrıya karşı görevler"ini öğretme ihtiyacından söz etmesi için gerekeni yapması şaşırtıcı değildi; bu, 1923'e kadar olduğu gibi kalan ve 1923'te de sadece kısa bir süre yürürlükten kaldırılan bir hükümdü.

Kızların eğitiminin "laik model"i Fransa'da böyle yaratıldı; fakat egemenliğe ulaşması için hâlâ uzun bir yol vardı. Yeni yasanın bir sonucu olarak ortaya çıkan liseler ve kolejler varoluşlarının ilk yirmi yılında yavaş, fakat sürekli büyüdüler. Sonunda tam da kamusal tutumları incitmemeye ve "dinsizliğin Troya atları" gibi gö-

rünmemeye çalıştıkları için Fransız eğitim sisteminin kabul gören bir öğesi haline geldiler. Kızlarına olanaklı en kapsamlı eğitimi vermeye çalışan Katolik aileler bile laik okulları dinsel okullara tercih ettiler. I. Dünya Savaşı arifesinde ortaokullardaki 33.000 genç kadının öğretmenleriyle birlikte karşı karşıya kaldıkları sorunlar artık dinsel içerikli değildi. Daha çok, laik fakat muhafazakâr cumhuriyetçi yasa koyucuların kendilerinden şimdiye kadar esirgediği işyeri fırsatlarıyla ilgilenmekteydiler.

11

Tasvirler-Görünüş, Boş Zaman ve Geçim

Anne Higonnet

KADINLIK KISMEN BİR görünüş sorunudur.

On dokuzuncu yüzyıl görsel kültürü, birçoğu birbiriyle tutarlı, bazıları çelişkili, tümü bir kadın olmanın ne anlama geldiğiyle ilgili sürekli değişen tanımda güçlü öğe olan sayısız kadın tasviri üretti. Tasvirler sosyal ve ekonomik değişime biçim vermeye devam ettiler; fakat tarihte ilk kez erkeklerin yanı sıra kadınlar da kendi deneyim algılarını temsil edebildiler.

Arketipler

Madonna, ayartıcı, sanat perisi: Bu üç dişil arketip on dokuzuncu yüzyıl imgelemi üzerindeki hâkimiyetini sürdürdü (Resim 1, 2, 3). Yüksek ve alt görsel kültürün tüm kayıtlarında tekrarlanırlar: Baskılarda, reklamlarda, fotoğraflarda, kitap resimlerinde, el sanatlarında, heykelde ve hem sıradan, hem resmi tablolarda. Pek çok Avrupa ülkesinde ve Birleşik Devletler'de dişil arketipler yüzyılın seyri içinde dinsel olandan laik olana doğru sürüklenirken (Resim 1, 3), göndermeleri ve amaçları belirgin bir biçimde sabit kaldı ve edebiyattaki benzer eğilimlerle yakından bağlantılı oldu.

Kriz zamanları dişil arketiplere ya biçimsel ve tematik yenilik ya da tekrar yoluyla yeni bir güç kazandırdı. Bu tür can alıcı uğraklara 1860'lar civarında ve yüzyılın bitiminde rastlandı. 1860'larda sanatsal yerleşmişliklere burjuva meydan okuma, kadınların iffetli kız evlat, karı ve anne olarak rollerinde ısrar eden çağdaş ev içi konuların yeni tasvirlerini teşvik etti (Resim 6, 7, 8, 14, 15). Yüzyılın sonunda yabancılaşan burjuva estetikçiler bu değerlere yerinde bir ifadeyle "sapkınlığın idolleri" denilen bir sürü tasvirle karşı koydular (Resim 2, 38, 40). Dişil arketipler güzellik ideallerini yansıtmaktan çok fazlasını yaptılar; davranış modellerini oluşturdular. İkna

araçları, görsel sanatlara özgü de olsa, kültürel bağlamları tarafından harekete geçirildiler.

Görsel arketipler bireyselliği önleyip, sınırlı davranış olasılıkları arasındaki katı ayrımları canlı tuttular. Sanat perisi ne ise öyle, alegorik bir figür ya da özgül bir kişiden çok bir düşüncenin cisimleşmesi olarak kaldı. Açıkça idealleri temsil etmekteydi: Örneğin, hâlâ New York City limanında gezginleri karşılayan 1884 tarihli devasa Özgürlük Heykeli'nde Frédéric-Auguste Bartholdi'nin cisimleştirdiği özgürlük ideali. Madonna ve ayartıcı tasvirleri daha az soyut değildi. Kadınlığı iki kutup etrafından düzenlediler: Biri normal, düzenli ve güven verici; diğeri aykırı, tehlikeli ve ayartıcı; biri saygılı evcimenlik figürlerini gösterdi (Resim 1, 6, 7, 8, 14, 15, 26, 27, 28, 29, 35); diğeri fahişeleri, profesyonelleri, aktivistleri ve işçi kadınları sergiledi (Resim 2, 9, 10, 11, 13, 18, 31, 34, 36, 37, 38, 45). Normal olarak kadınsı kadınlar takdire değer, erdemli, mutlu ya da hak ettiğini almış olarak betimlenirken, aykırı kadınlar gülünç, ahlaksız, sefil ya da cezasını bulmuş olarak temsil edildiler.

Tasvirler soyut kavramları insanların ve yerlerin portreleri olarak betimleyerek kadınlık tanımlamalarına bir doğruluk havası verdiler. Görsel sanatların pek çok dalı, şu ya da bu şekilde gerçekçi, yani fiili fiziksel görüngüleri gözlemlediğini ve onları nesnel bir biçimde yansıttığını iddia etti; yüzyıl ilerledikçe bu öğreti geçerlilik kazandı. Felsefede pozitivizme, gazetecilikte ya da sosyolojide alan araştırmasına ve doğa bilimlerinde ampirik deneye benzer biçimde, sanatta da gerçekçilik sanatın kanılarının evrensel gerçekliliğini garanti etmekteydi. Koleksiyonculuk, sergiler, sanat eleştirisi ya da röprodüksiyon yoluyla sanat tüketimi meşruiyet arayışı içinde olan bir burjuvazi için kendisiyle ilgili görüşünü onaylayan ve değer veren birleştirici bir etkinlikti.

Bununla birlikte, tüm yerleşik tutumlara rağmen muhalefet üretmek de döneme özgüydü. Diğer alanlarda olduğu gibi sanatta da bireycilik marjinal sosyal gruplarda beklenmedik kendini-doğrulamaya neden oldu. Dahası, yüksek sanat sürekli hızlanan yadsıma ve işbirlikçilik döngüleriyle kendisini yenilemeye başladı; peş peşe her kuşak bir öncekine başkaldırarak güven kazandı. Hatta her kuşak içinde eleştirmenler, sanatçılar ve yöneticiler birbiriyle yarışan sanatsal değer ölçütleri önerdiler. Bu istikrarsızlık kadınlara sanat dünyasına girmek ve dolayısıyla kendini temsil araçları edinmek için eşi görülmemiş fırsatlar sağladı.

Yine de, kadınların kendi gerçeklikleri olarak yaşadıkları sosyal değerler resimsel deneyleri engelledi. Kadınlık, aynı kimliğin daha baskıcı ya da kısıtlayıcı yanlarına meydan okunduğunda kaybe-

dilecek güvenliği ve hazları kapsamaktaydı. On dokuzuncu yüzyılda elit sanat çevrelerine giren kadınların büyük çoğunluğu orta sınıftandı; sınıfsal ayrıcalıkları feminizmin tehdit ettiği sosyal istikrara bağlı olan kadın grubuna aittiler. Bu çelişkili dürtülerin arasına sıkışan kadınlar, erkeklerin kadın tasvirlerinden üslup ve içerik bakımından tamamen farklı tasvirler genellikle üretmediler.

Fakat kadınlar salt sanata katılımlarıyla durumlarını iyileştirdiler. Giderek artan sayıda ve profesyonel bir temelde kadınlar görsel kültürün pasif nesneleri yerine aktif üreticileri olarak görsel kültür içindeki yerleriyle ilgili kavrayışlarını değiştirdiler. Birçok kadın yüksek sanatın keskin ağızlarında son derece başarılı kariyerlerin üstesinden geldiler. Çocuk kitabı resimlemede Beatrix Potter (İngiliz, 1866-1943) ve bahçe mimarisinde Gertrude Jekyll (İngiliz, 1843-1932) gibi bazı kadınlar kendi alanlarında mükemmelliğin standartlarını belirlediler (Resim 21, 41). Daha itibarlı ressamlık ve heykeltıraşlık mesleklerine giriş ya sanatsal geleneklere uyumla, ya kişisel özverilerle ya da her ikisiyle ödenen ağır bir bedel gerektirdi. Yine de Rosa Bonheur (Fransız, 1822-1899) ve Mary Cassatt (Amerikalı, 1844-1926) gibi kadınlar sanat tarihinde yer almayı başardı ve böylece gelecek kuşaklara inanılacak rol modelleri sağladılar (Resim 1, 20).

Deha

Bu kitapta yer alan diğer denemeler kadınların herhangi bir meslek yaşamını tercih etmelerini, hatta istemelerini önleyen birçok faktörü açıklıyor. Sanatlara özgü en yaygın ve en inandırıcı faktör eril deha kavramıydı. Rönesans'tan itibaren bir sanat biçimleri hiyerarşisiyle birlikte yavaş yavaş gelişen bir kavram olan dehanın, sanatın yaratıcılığını ve niteliğini açıkladığı düşünüldü. Büyük sanatçının koşullara bağlı her türlü engelin üstesinden gelen ve olağanüstü güzel şaheserlerle kendini gösteren dehayla doğduğu varsayıldı. Tüm sanat biçimleri barındırdıkları deha derecesine göre sınıflandırıldı. Tarihsel, mitolojik ya da dinsel tablolar görsel sanatlar arasında en yüksek yere, el sanatları en aşağıya yerleştirildi; geri kalanlar ikisinin arasında bir yere konuldu. İmgelem taklitten, tasarım uygulamadan daha önemli oldu.

Eserlerinde bu şekilde tanımlanan dehaya rastlanan kadınlar anormal ya da en iyi durumda aseksüel ilan edildiler. Kadınlığın yüklemleri dehanın yüklemlerine taban tabana zıttı; bir kadın sanatsal büyüklüğe heveslendiği ölçüde, ev içi kaderine ihanet etmesi gerekiyordu. Dehanın temelinde yatan varsayımlar Honoré de Balzac'ın

1837 tarihli *Le Chef d'oeuvre inconnu*'sü, Nathaniel Hawthrone'un 1860 tarihli *The Marble Faun*'u, ya da Kate Chopin'in 1899 tarihli *The Awakening*'i gibi sanat dünyasından erkek ya da kadın kahramanları konu alan romanlarda en açık biçimde açığa vurulur. Sanatçılar ve sanat eleştirmenleri deha etiketini basitçe bahşederken ya da esirgerken, dehayı kahramanlarla ve sosyal durumlarla geliştiren anlatılar deha düşüncesinin yaratıcılığı nasıl cinsiyetlileştirdiğini açığa vurur. Bir bütün haline getirilen etkinlik, imgelem, üretim ve eril cinsellik değerleri ile benzer biçimde bölünmez edilgenlik, taklit, yeniden üretim ve dişil cinsellik değerleri boy ölçüştürülür. Erkekler özgün sanat eserleri yaratır; kadınlar çocuklarında kendilerini yeniden yaratırlar. Deha, biyolojik farklılık üzerine kurulu cinselliklere bağlı ikili kültürel kimlikler saptayarak dişilliğin erillikten farklılaştırılmasına yardım etti.

Germaine de Staël (İsveçli, 1766-1817) ve George Sand (Fransız, 1804-1876) anında karşılık verdi. 1807 tarihli *Corinne*'inde Staël ve 1844 tarihli *Cosuelo*'sunda Sand geleneksel sanat kategorilerine uymayan kahraman kadın dehalar tasavvur etmeye cüret etti. Corinne aynı anda bir şair, bir oyuncu, bir retorikçi ve bir doğaçlama çalgıcıdır; Consuelo divadan besteciye ve gezgin şarkıcıya yol alır. Her iki kadın kahraman da, siyasal otoritede ve baba figürlerinden cisimleşen ataerkil hukuk tarafından tehdit edilir. Corinne boyun eğer; fakat Consuelo, siyasal vicdanını uyandıran ve cinselliğini entelektüel idealleriyle uzlaştıran bir anne figür tarafından kurtarılır. Consuelo başka yerlerde inatla sürdürülen tüm ayrımları reddeder; anneliği kompozisyonu performansla kaynaştıran, tekrar temelinde icat eden ve sadece sıradan toplumun dışında gelişebilen bir sanata güç verir. Sand yeteneğin doğuştan olabileceğini, fakat tezahürünün ve kabul görmesinin sanatçının cinsiyetine, servetine ve sınıfına bağlı olduğunu öne sürdü. Paradoksal bir biçimde, Sand'ın bu en ütopik ve fantastik yazısı, gerçekçi romanların ya da sanat eleştirisinin önerdiklerinden daha materyalist bir kadın sanatı anlayışını savundu.

Kendini İfade Etmenin Kabul Gören Biçimleri

Kurgu ya da teori olarak eklemlenen estetik tutumlar sonunda fiili mesleklere ve geçim yollarına dönüştü. Sanatsal eğilimi olan kadınlar düşük statülü alanlara, olabildiğince az engelle karşılaşacakları ve hem sanatsal, hem sosyal bakımdan kendilerini güvenli hissedecekleri alanlara girmeyi tercih ettiler. Yüzyılın ilk yarısında zen-

gin kadınlar amatörce resim yapma eğilimindeyken, geçimlerini sağlamak zorunda olan kadınlar el sanatlarına, dekoratif sanatlara ya da tasarım alanına girdiler. Birbiriyle bağlantılı müzik, dans ve tiyatro alanlarında kadınlar alkışlanacak performans düzeylerine ulaşabilirlerdi ve ulaştılar. Yine de övgüler eserleri icra edenlere değil, müziği besteleyenlere, balelerin koreografisini yapanlara ve oyunları yazanlara gitti ve bunlar neredeyse her zaman erkekti.

Avrupa'nın ve Birleşik Devletler'in tamamında orta ve üst sınıf kadınlar amatör olarak resim ve müzikle uğraşırdı. Çok az burjuva kız piyano ya da keman çalmayı (Resim 6, 25) ve suluboya resim yapmayı öğrenmezdi. Bu tür sanatsal beceriler bir kızın duyarlılıklarını geliştiren ve onu sosyal bakımdan çekici kılan başarılar sayılmaktaydı. Birçok kadın –olasılıkla her aileden bir kişi– birkaç yıl boyunca, bazen tüm yaşamları boyunca, genellikle diğer kadın arkadaşlarla ya da aile üyeleriyle birlikte resim ya da müzikle gayretli bir biçimde uğraşırdı. Örneğin Jane Austen (1775-1817) yazarken, kız kardeşi Cassandra (1773-1845) çizim yapardı. Tablolar ailenin oturma odalarında sergilenir, müzik aile konuklarına icra edilirdi (Resim 6). Edouard Manet'nin karısı Suzanne Leenhoff (Hollandalı, 1830-1906) arkadaşları ve meslektaşları arasında Chopin yorumlarıyla ünlüydü.

Kadınlar resimlerinde aile üyelerinin ve arkadaşların, evin, dinlence alanlarının ya da aile gezilerinin tasvirleriyle ev içi bir kimliği temsil ettiler. Portrelerinin odağı kendileri ve diğer kadınlardı, ev tasvirlerinin merkezi kadın odalarıydı. Örneğin Sophie DuPont (Amerikalı, 1810-1888) Delaware'de 1823 ile 1833 yılları arasında ev yaşamının 200'den fazla canlı karikatürünü yaptı. Victor Hugo ve Adèle Hugo (Fransız, 1806-1868), karakalem resim yaptılar; Victor Gotik şatoları ve fantastik manzaraları tasavvur etti; Adèle kendi çocuklarının portrelerini yaptı. Aristokrat kadınlar bu burjuva modele uydular. Kraliçe Victoria (İngiliz, 1819-1901) neredeyse her zaman kendi özel yaşamının eskizlerini yaptı ve devlet törenlerini temsil ettiğinde bile duygusal anlara ya da kişisel etkileşimlere yoğunlaştı; yaptığı binlerce resim arasında sevgili kocasının sadece altı tane resmi vardır.

Amatör resim ve müzik kadınlar arasında romanların yaptığı kadar kendine ait bir tür okuryazarlığı yaygınlaştırdı. Ne var ki, görsel sanatta amatör eser ile akademik tablo temelden farklı bir mantığa göre işlemekteydi. Bu durum yüzyılın sonrasında kadınların avangard sanat dünyasına girmelerine yardımcı olsa da, o sırada kadınların profesyonel statüye geçmelerini hızlandırmaktan çok engelledi.

Küçük ve kırılgan, tipik olarak kâğıt üzerine yapılan kadınla-

rın amatör resimleri uçucu bağlamsal anlamlar taşımaktaydı. Kadınlar resimlerini bazen çeşitli nesnelerle ve yapılmış ya da bulunmuş resimlerle birlikte, çoğunlukla açıklayıcı altyazılarla albümlere koydular. Amatör tasvirlerin grup halinde ve aile tarihinin parçası olarak anlaşılması isteniyordu. Hiçbiri özerklik iddiasında değildi; her biri diğer tasvirlerle ilişkisine ve özel bir izleyicinin verdiği bilgiye bağımlıydı. Bu amatörler yaratıcıdan çok, resim yapıcılardı; kabul edilebilir üsluplar ya da didaktik konular peşinde koşmadılar, bir piyasa için de çalışmadılar. Amatör resimlerin, o zaman yüksek sanat tarafından tanımlandığı şekliyle biçimsel, entelektüel ya da ekonomik bir değeri yoktu ve dolayısıyla neredeyse tümü kayboldu.

Bu arada çalışan ve aşağı-orta sınıflardan kadınların ücrete ihtiyacı vardı; fakat onlara açık kariyerler çok azdı. Bu ender meslekler dişil bir mizaçla bütünleştirilen estetik bir boyutla diğer zanaatkâr emek türlerinden ayırt edilmekteydi. Avrupa ve Amerika'daki çağdaş yorumcuların bildirdiğine göre minyatür, duvar kâğıdı ve porselen boyama, yapay çiçek yapımcılığı, emayecilik (Resim 19) ve modelistlik gibi işler kadınlar tarafından yapılmakta ve onlara sürekli istihdam olanağı sağlamaktaydı. 1894'te bir yazar Amerika'da 10.000 kadının, yalnızca New York City'de 2.000 kadının böyle istihdam edildiğini tahmin etmekteydi;[1] New York City'de 1859'da kurulan ve ilk yıllarda bir Hanımlar Danışma Konseyi tarafından yönetilen Bakır Birliği Okulu, sınırlı olanaklara sahip genç kadınlar için bir model eğitim programı başlatmıştı.

Tasarım işleri diğer işler kadar titiz, sıkıcı ve düşük ücretli olabildikleri halde, ünleri onları "kibarlık" ya da "saygınlık" statüsüne yükseltti. Bu işler sabır ve beceri istiyordu, fakat çok az fiziksel güç gerektiriyorlardı. Pek çoğu tümü kadınlardan oluşan atölyelerde, hatta bazıları evde yapılmaktaydı. Bu yüzden tasarımcılık toplumsal cinsiyet, sınıf ve geçim zorunluluklarıyla bağdaşmaktaydı.

"Zevk" özellikle giyim ve kadın şapkacılığı işlerinde kadınlar için mali bir varlık, pazarlanabilir bir meta olmuştu. Paris rehberleri yetenekli şapkacılara "sanatçı" derdi ve seçkin mağazalar fiyat ya da dayanıklılık ölçütlerinden çok stil ve şık yenilik temelinde birbirleriyle rekabet ederdi. Margaret Oliphant 1895 tarihli romanı *Kirsteen*'de aynı anda ticari ve sanatsal bir başarı düşünü dillendirdi; bir İskoç olan Kirsteen çalışkanlığıyla, fakat kendine ait oldukça kârlı bir işletme kurma yeteneğiyle de yükselir. İlk atölyesinin duvarlarındaki şık baskı resimlerden esinlenmişti; resimler ve ürünler büyük ölçüde kadınlar tarafından yapılmakta ve kadın alıcılar için tasarlanmaktaydı (Resim 16, 17).

Kadınlığın güzellikle bütünleştirilmesi, kadınları işlerine estetik

bir değer katmaya teşvik etti. İster daha kârlı ürünler tasarlamaya çalışsınlar, ister bir boş zaman faaliyetinin hazzını çoğaltsınlar, kadınlar zevk haklarını kullandılar. Örneğin nakış işinin dekoratif kapsamı onu daha işlevsel iğne işinden ayırt etmekte ve orta sınıf kadınların tercihli meşgalesi haline getirmekteydi. Başlangıçta küçük kumaş artıklarını kurtarmayı amaçlayan yamalı yorgan başlıkları Amerika'ya özgü ve tüm sınıflardan kadınların yaptığı bir kadın sanatı biçimi haline geldi (Resim 22). Bazı yorganlar törenlere saklanırdı, bazıları her gün kullanılırdı; bazıları pahalı ipekten, bazıları basit pamuktan yapılırdı; fakat her yorganın güzelliği yapanın renk ve kompozisyon duygusuna bağlıydı. Hangileri sanat eseriydi, hangileri ev mefruşatıydı? Büyük plantasyonlarda bazı köle kadınlar yorgancılık yetenekleriyle ünlüydü ve efendileri için tam gün yorgan yapmak zorundaydılar; bu kadınlar profesyonel miydi?

Kadınlar sadece sıradanı olağanüstüye ve meşguliyetleri özel yatkınlıklara dönüştürmekle kalmadılar; meslekleri yeni yönelimlere de taşıdılar. Elizabeth Keckley (1840-1900) yaşamına Güney'de dikişçi bir köle olarak başladı. Sanatını ve enerjisini siyasal inançlarının hizmetine koştu ve kendisinin ve oğlunun özgürlüğünü satın almak için işini kullandı. Amerikan İç Savaşı sırasında Mary Todd Lincoln'ün terzisi ve sırdaşı oldu. Mary Todd Lincoln'ün kıyafetlerinden artakalan parçalarla yapılan Özgürlük yorganı gibi eserler yaratarak yeteneklerini yurttaş haklarının hizmetine sunmaya devam etti. Üç Fransız kız kardeş, Colin doğumlu Heloïse Leloir (1820-1873), Anaïs Toudouze (1822-1899) ve Laure Noël (1827-1878) 1840'larda sınai modanın stilini ve temalarını belirleyen sanatçılar arasındaydı. Colin'li kız kardeşler ve diğer sanatçılar oyma baskı yapılan çizimler ve suluboya resimler ürettiler ve baskıdan sonra elle boyadılar. Colin'lilerin eserleri yarım yüzyıla yakın bir süre önde gelen kadın dergilerinde sürekli yayımlandı (Resim 16).

Kurumsal Reform

El sanatlarında kadınlar için yeni olan şey kadınların bu alana girmesinden çok bu sanatların mesleklere dönüşmesiydi. Zanaatçı sınıflarda kadınların yüzyıllarca aile atölyelerinde çalıştıklarını biliyoruz. Keckley tüm kadınların evde birbirlerine aktardıkları iğne becerilerinden yararlandı. Colin'li kız kardeşler çizimi ve boyamayı çocukken babalarının atölyesinde öğrendiler ve ilk gençlik çağlarında sanatlarından para kazanmaya başladılar. Kapitalizmin hücumuyla birlikte kadınlar aniden kamusal bir emek pazarına girmek ve an-

nelerinin ve ninelerinin farkında olmadan miras bıraktığı işlere başvurmak zorunda kaldılar.

Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, aile emeği örgütlenmesinin gerilemesi genç kuşakların Keckley ve Colin'li kardeşler gibi yetişmemeleri demekti. El sanatı işlerinde ya da bazı el sanatlarını tamamlayan sınai tasarım işlerinde rekabet etmek için kadınlar kamusal eğitim talebinde bulunmak zorundaydılar. Dahası bazı kadınlar yüksek sanatlara göz dikmeye ve resmi eğitim ve bağlantılar olmadan bunlara ulaşamayacaklarını hissetmeye başladı. Örneğin Jennie Louise Bethune'i (kızlık soyadı Blanchard, Amerikalı, 1865-1913), bugün de Amerika'nın en önemli mimarlık meslek örgütü olan Amerikan Mimarlar Enstitüsü'ne 1888'de kabul edilen ilk kadın olduğu için ilk profesyonel kadın mimarlardan biri olarak kabul edebiliriz. Ekonomik ve sanatsal faktörlerin buluşması yüzyılın son çeyreğinde Avrupa'nın tamamında ve Birleşik Devletler'de kurumsal reform tartışmalarını kışkırttı.

Her ülkede sorunlar az çok aynıydı. Kadınların profesyonelleşmesine karşı çıkanlar kadınların evde kalması gerektiğini iddia ederken, savunanlar tüm kadınların (özellikle bekâr kadınların) bunu yapamayacağını ve tüm eğitim tiplerinden sanatsal eğitimin genç bir kadının kadınlığına zarar vermek yerine güçlendireceğini ileri sürdüler. Ne var ki, her ülkede protestoların ve ödünlerin kronolojisi kadın sanatçıların hareketlenmesinin büyüklüğüne ya da küçüklüğüne, ulusal ya da yerel sanat kuruluşlarının eğilimlerine göre değişik oldu. On dokuzuncu yüzyılda Paris sanat dünyasının merkezi olduğu için, Fransa örneği hem en alışılmadık, hem en önemliydi.[2] Yüzyılın sonuna gelindiğinde Belçika'dan, Britanya'dan, Finlandiya'dan, Almanya'dan, Hollanda'dan, İtalya'dan, Norveç'ten, Rusya'dan, İsviçre'den ve Birleşik Devletler'den ülkelerinin önde gelen ressamları olacak kadınlar Paris'te çalışmaya gitmişti.

Fransa kamusal fon sağlanan en eski kadın sanat okullarından birine sahipti. 1803'te iki kadın tarafından Paris'te kurulan Ecole Gratuite de Dessin pour les Jeunes Filles diğer ülkelerde benzer okullar için model işlevi gördü. Öğrencilerin çoğunu el sanatlarına yönlendiren bir temel tasarım eğitimi vermekteydi. 1860'ların sonuna gelindiğinde birçok taşra kasabasında benzer okullar kurulmuştu ve 1869'da sadece Paris'te yirmi tane vardı; buna karşın benzer erkek okullarının sayısı sadece yediydi. Sanat kızlar için devlet okul programlarının ayrılmaz bir parçası oldu ve bu durum, kadın sanatçılar için yeni öğretim pozisyonları yarattı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde ulusal Centrale des Arts Décoratifs kadın el sanatçıları arasında nitelik ve nicelik standartlarını geliştirmek için bir "section féminine" kurmuştu.

Tabloları ya da heykelleri jürinin onayından geçen kadınlar devletin ve devletin sanat organı Académie des Beaux-Arts'ın koruması altında kutsal Salon'da eserlerini sergileyebilirlerdi. 1800'de kadınlar 66 eser sergiledi; bu sayı, toplamın yüzde 12,2'siydi. 1900'e gelindiğinde rakamlar hızla yükselmişti; o yıl kadınlar 609, yani toplamın yüzde 21,2'si kadar eser sergiledi. Kadınlar en az heykel, en çok suluboya resim sergilediler; yağlıboya tablolar zamanla öne geçmeye başladı. Ne var ki, sadece eleştirel tepkilere değil pazara da göğüs germek anlamına gelen Salon'a karşı durmak kadınlar için olanaklı değildi; çünkü erkeklerle aynı hazırlıktan yararlanmıyorlardı. 1860'larda başlamak üzere, moda ressam Charles Chaplin kadınlar için profesyonel bir öğretim stüdyosu işletti. Diğerleri onu izledi; özellikle 1870'lerden itibaren Académie Julian'da Tony Robert-Fleury. Fakat bu ciddi stüdyolarda bile kadınlar sulandırılmış bir öğretim görüyorlardı; ders saatleri farklıydı, öğretmen azdı, nü çalışmaya izin verilmezdi, anatomi dersi verilmezdi.

Sonunda kadınlar işi kendi ellerine almak zorunda olduklarını anladılar. 1881'de heykeltıraş ve eğitimci Mme. Léon Bertaux (asıl adı Hélène Pilate, Fransız, 1825-1909) Union des Femmes Peintres et Sculpteurs'ü (Kadın Ressamlar ve Heykeltıraşlar Birliği) kurdu. Birlik 1882'de başlamak üzere yıllık sergiler düzenlemeye başladı: O yıl 38 olan sergici sayısı 1897'de 942'ye çıktı. *Journal des Femmes Artistes*'i yayımlamaya başladığı 1890'da Birlik'in 500 üyesi vardı. Birlik, dergisi aracılığıyla ve yorulmak bilmez Mme. Bertaux'nun çabalarıyla tüm Avrupa sanat okullarının en itibarlısına, devletin yönettiği ve fon sağladığı Ecole des Beaux-Arts'a kadınların kabul edilmesi için kampanya yürüttü. Başarı sonunda 1896'da Danimarka, Almanya, Rusya ve İngiltere'de benzer okullar, özellikle İngiltere'nin ünlü South Kensington School'u teslim olduktan çok sonra geldi. Yine de kadınlar karma yaşam-araştırma sınıflarının ve okulun en büyük ödülü Prix de Rome için yarışmanın dışında tutuldular.

Union des Femmes Peintres et Sculpteurs'ünki gibi zaferler, ne yazık ki, kadınlara zamanı geçmiş ayrıcalıkların hakkını kazandırdı. Birlik'in liderleri ve üyeleri başarılı meslek yaşamının kurumsal temelleri gerektirdiğini anlamış ve haklı olarak kadınlar için eşit ulaşma ilkesinde ısrarlı olmuşlardı; fakat hangi ayrıcalıkların modern olduğunu anlamadılar. Kadınlar Ecole des Beaux-Arts'a gidebildikleri sırada, sanat tarihi devletten uzaklaşıp bağımsız sergilere, avangard hareketlere ve özel dağıtımcılara yönelmekteydi. Öncelinden çok daha fazla değişken, kendinden kaynaklı ve bireyci modernist sanat dünyasında kadınlar her zamanki kadar korumasızdı.

Gösteri ve Cinsellik

Tasvirler erkeklerin kadın algılamalarına eşlik eden, cinsellik, sınıf, ırk, çalışma ve sanatla ilgili tutumları yansıtmaya devam etti. Erkek sanatçılar kendi kadın konularını kontrol ettiler. Sadece erkekler kadınları cinsel bakımdan yetkin bir bakışın nesneleri olarak temsil etmediler, birçok durumda sınıf farklılığı da toplumsal cinsiyet haksızlıklarını ağırlaştırdı. Ressamlar ve heykeltıraşlar orta sınıf statüye en azından heveslendiler; oysa çalıştırdıkları modeller çalışan sınıflara mensuptu. Aynı şekilde baskı resim yapanlar ve fotoğrafçılar da kendi işçi sınıfı kadın konularına hem küçümseyici, hem haris orta sınıf gözlerle baktılar.

Sanatçı ile modeli arasındaki iktidar ilişkisi hiçbir yerde çıplak vücut tasvirlerinde olduğu kadar aleni değildi. Öncekinden çok daha fazla bir biçimde sanatta nü, kadın çıplaklığı demekti; fakat nü kadınların vücudunu mu ışığa tutmaktaydı, yoksa eril erotik fantezileri mi? Cinselleştirilmiş kadın vücutları genellikle bir bakıma hem yabancı, hem uysal olarak resmedildi: Öteki zamanlardan, öteki yerlerden, öteki kültürlerden, öteki dünyalardan kadınlar; ilkel şehvetli işçi kızlar, cazibeli cariyeler, sırtüstü uzanmış tanrıçalar. Mit hem nü konusunu, hem çıplak poz veren kadınları kuşatmaktaydı. Modellerin çalıştıkları sanatçıyla cinsel ilişkiye gönüllü girdiklerine inanılırdı. Fiili doğruluğuna ya da yanlışlığına bakılmaksızın, sanatçının modeli miti eril seyirci ile yüksek sanat nüsü arasındaki imgesel ilişkiyi doğru bir biçimde ifade etmekteydi.

Pornografik tasvirler iyelikçi cinsel bakışa kadınların vücuduna daha dolaysız ulaşma olanağı sağlamaktaydı. Kütle halinde üretilen taşbaskı resimler, ağaç oymalar ve daha sonra fotoğraflar yüksek sanatın idealleştirmelerini ortadan kaldırdı ve devasa bir pazara açık görsel cinsellik teşhirleri sağladı. 1874'te Londra'da yalnızca bir dükkâna yapılan baskında polis müstehcen sayılan 135.248 fotoğraf ele geçirdi.[3] Böyle bir bolluğun içinde birçok estetik niyet bir arada var olabilirdi; özellikle ilk eski tarz fotoğraflar arasında, dikkatli kompozisyon ve kameranın kısaltımından yararlanma bir görüntünün erotizmini güçlendirebilirdi (Resim 38).

Görsel kültür erkeklere görsel haz vermeyen kadın vücutlarını önemsemedi. On dokuzuncu yüzyıl imgeleminde yaşlı kadınlara ender rastlanır; karikatürler ya da tatlı sterotipler hariç. Kadınların fiziksel emeği neredeyse görünmez oldu. Sanatçının modeli mitinin modelin istihdamının maddi koşullarından uzak durması ve bunun yerine cinsel hizmetlerini vurgulaması gibi, diğer çalışan kadınlar da ya görmezlikten gelindi ya da erotikleştirildi. Millet acıyla eğilip sü-

rekli tekrarlanan işlerini yapan köylüleri betimlediğinde (Resim 32), kadınların geleneksel tarımsal emeği bile başlangıçta orta sınıfı sarstı. Popüler imge kadınsal hazlarla bütünleştirilen kadın şapkacılığı gibi nispeten ayrıcalıklı işlerin ya da orta sınıf erkeklerin cinsel olarak elde edebildiği kadınlar tarafından yapıldığına inanılan işlerin (Resim 30, 31) üzerinde durmayı tercih etti. Daha sonra bu tür zanaatlara, sekreterlik işi ya da bir telefon santralını çalıştırmak gibi yeni, fakat aynı biçimde toplumsal cinsiyetle bütünleştirilen sınai işler de katıldı (Resim 33).

Bununla birlikte, tiyatroyla uğraşan kadınlar büyük çapta artan bir görünürlükten beslendiler. La Malibran (İspanyol, 1808-1836) gibi şarkıcılar, Sarah Bernhardt (Fransız, 1844-1923) gibi oyuncular, Carlotta Grisi (İtalyan, 1819-1899) ve Marie Taglioni (İtalyan, 1804-1884) gibi dansçılar tüm Avrupa'da ve Birleşik Devletler'de kadın ve erkek izleyicileri büyülediler. Ardından, ünlerinin yayılmasına sahne görüntüleri kadar katkıda bulunan popüler bir imge geldi (Resim 13). Yüzyılın ortasında fotoğraf firmalarının iş hacimlerinin üçte birini eğlendiricilerin portreleri oluşturmaktaydı.[4] Şöhret resimleri de kadın vücuduyla ilgili mitler yarattı; fakat bunlar betimlenen kadınların değerini saptadı ve kadınların kendi vücutlarını teknik bakımdan parlak performanslara dönüştürme yeteneklerini kutsadı.

Yine Bakire Meryem en büyük şöhret olarak kaldı. Hem popüler, hem akademik dinsel imgede genel bir gerilemeye rağmen, on dokuzuncu yüzyıl kültleri Meryem imgesine güncel bir uygunluk kazandırdı (Resim 14). Papa XI. Pius'un 1854'te Günahsız Doğum öğretisini ilan etmesi ve kadın derneği Society of the Sacred Heart'ın yönettiği kız okullarının başarısı dişil dinsel rol modellerinin on dokuzuncu yüzyıl Katolikliği için önemine işaret etmekteydi. Raphael öncesi ressamlardan dinsel kartların (Resim 14) –kartvizit fotoğrafın dinsel eşdeğeri– isimsiz gravürcülerine kadar, sanatçılar Meryem'i Protestanların bile gıpta edebildiği bir orta sınıf anne olarak yansıttılar. İlk profesyonel İngiliz sanat tarihçisi Anna Jameson (İngiliz, 1794-1860) son derece popüler *Legendary and Sacred Art*'ının son cildini "Madonna Efsaneleri"ne ayırdı. Hepsinden çok Madonna ve Çocuk tablolarını övdü: "Kadınlıkta en saf, en yumuşak, en kutsal olan şeyin yüceltilmiş tipi."[5]

Üretim ve Tüketim

Fotoğraflar, baskı resimlerle birlikte görsel kültürün kapsamını katlamalı bir biçimde genişletti. 1830'larda başlayan ve yüzyıl bo-

yunca hızlanan medya patlaması çağdaş kadın konusunu popülerleştirdi, özel olarak kadın izleyicileri ortaya çıkardı ve yeni görsel kimlikleri teşvik etti. Kadınlar daha önce olduğundan çok daha kolayca resim yapabildiler ve edinebildiler; fakat görsel kültüre daha derin girmeleri onları bu kültürün telkinlerine karşı daha savunmasız hale de getirdi.

Mekanik aygıtlar yazarlık tanımlarını gevşetti. Julia Margaret Cameron (İngiliz, 1815-1879, Resim 7) gibi hiçbir mesleki eğitim görmeyen kadınlar ellerine bir kamera alıp, henüz sanatı bilimden ya da amatörü profesyonelden keskin bir biçimde ayırt etmeyen bir alanda belirgin bir yer elde edebildiler. Fotoğrafçının stüdyosunda sanatçı ile model arasındaki ilişki neredeyse tersine dönebilirdi; fotoğrafçı pasif durumdayken, konusu kameranın kaydetmesi için bir kimlik oluşturarak kendisini sahneleyebilirdi.

Virginia Verasis, Countess de Castiglione (İtalyan, kızlık soyadı Oldoini, öl. 1899), Jean-Martin Charcot'nun akıl hastası kadınlar hastanesi Salpêtrière'deki hastalarından birçoğu ve Hannah Cullwick (İngiliz, 1833-1909), anormal, fakat duygu uyandırıcı kendi tasvirlerini üretmek için fotoğrafı kullandılar. Countess de Castiglione kendisini öfkeli bir sosyete orospusu, cinsellik temaşası ve arzu nesnesi olarak resmetmişti (Resim 18); Blanche Wittman (Fransız, 1859-öl. 1905'ten sonra) ve "Augustine" (tarihler bilinmiyor) Charot'nun klinik kanıt olarak kullandığı resimler için histeri evrelerini oynadı (Resim 37); bulaşıkçı Hannah Cullwick, sonunda kendisiyle evlenen eksantrik fotoğraf koleksiyoncusu Arthur Munby'yi memnun etmek için köleden hanımefendiye kadar uzanan rollerde poz verdi. Bu kadınlar kendilerini ifade mi ediyorlardı, yoksa sömürüyorlar mıydı? Marjinal kimliklerin geçerliliğini mi gösteriyorlardı, yoksa görüntüleriyle mühürlenen rollerin tuzağına mı düşmüşlerdi? Kendi kendilerini tasvirlerindeki çelişkiler modern bir sinai tüketim kültüründe tüm kadın kimliklerinde asli olarak var olan gerilimleri abartılı bir biçimde açığa vurur.

Kadınlar tasvirleri satın alarak kontrol ettiler, fakat kendileri de satın alma dürtüsünün kontrolü altındaydılar. Sanayileşme amatör kadın geleneğini seri üretilen tasvirlere çevirdi. Kadınlar el yapımı resimlerle albümlerini üretmeyi yavaş yavaş bıraktılar ve benzer konulu fotoğraflarla doldurmaya başladılar. Kadınlar amatör sanatlarında kendilerini ev içi bir dünyanın içinde tasavvur etmişti; şimdi baskı resimler ve fotoğraflar ve her şeyden önce moda resimleri, amatör imgeyi kadınları ticari olarak tasvir etmek üzere yeniden dolaşıma sokmaktaydı (Resim 16). Moda resimleri ve bunların taşıyıcısı kadın dergileri on yedinci yüzyılın sonundan beri vardı; fakat

1840'larda kültürel bir güç haline geldiler. Amerika'da Sarah Josepha Hale'in editörlüğünü yaptığı *Godey's Lady's Book*'un 1849'da 40.000 abonesi vardı; Fransa'da *Le Petit Echo de la Mode* gibi birkaç kadın dergisinin tirajı 1890'da 200.000'di; üstelik her sayıyı birkaç okuyucu ortak almaktaydı. Kadınlar bir pazar olarak tanımlandılar, giyim ve yayın sanayiinin hedef kitlesi oldular. Moda resimleri kadınları reklamla tanıştırdı (Resim 17, 28).

Reklamlar kadınlığı dış görünüş ve nesneler gereğince yeniden tanımladı: Giyim, kozmetik ve aksesuvarlar. Bu kitaptaki diğer denemeler on dokuzuncu yüzyılda kadınların evde çalışan üreticilerden dışarıda harcayan tüketicilere nasıl evrildiklerini açıklıyorlar. Reklamlar bu süreçte kadınların geleneksel öz imgelerini yeniden işleyerek görsel rollerini oynadılar. Bu yeni öz imgeler tüm kadınların bir fiyat karşılığı edinebildiği metalardı ve olasılıkla bunların değerlerini benimseyen kadınların kendileri de metalaştılar.

Eleştirmen John Berger, "Erkekler eyler, kadınlar görünür" diyordu. Görünüş kadın kimliği için giderek daha fazla önemli olunca, buna uygun olarak imgeler de kadınların benlik duygusunda daha büyük bir rol oynadı. Sanatsal mesleklere giren eşi görülmemiş sayıda kadın, kadınlar ile imgeler arasındaki bir bütünleşmeye yanıt veriyordu. Kadınlar sanatsal alanlara girmekle cinsiyet sterotiplerini kalıcılaştırdılar, yine de başarıları farklı görünmelerini sağlamaya başladı.

Stratejiler

Muğlaklık ve uzlaşma kadınların kültürel üretimini hem olumlu, hem olumsuz yönde karakterize etti. Sanatlarda en başarılı kadınlar –başarı ister sosyal onayla, ister ünle, ister servetle, ister nüfuzla ölçülsün– eril kurumlara ve resmi ayrıcalıklara eşit ulaşmaktan çok, ya amatör gelenekle ya da bir el sanatıyla ilişkiyi sürdürürken kurumların kenarlarında çalışma yeteneklerine borçluydular.

Sanatsal özlemi olan kadınlar için başlıca kaynaklardan biri erkek sanatçılar olarak kaldı; erkek bir meslektaşla birliktelik sadece hasarlı bir kişisel ün tehlikesini (sanatçının modeli miti) değil, eserin erkeğin esinlemesine, hatta yapmasına atfedilmesi tehlikesini de taşımasına rağmen. Yine de, on dokuzuncu yüzyılda sanatsal üne kavuşan kadınların çoğunluğu sanat dünyasında tanınmış erkek figürlerin modelleri, arkadaşları ya da öğrencileri olarak en az bir evreden geçtiler. Nakışçı May Morris (İngiliz, 1862-1938) tasarımcı William Morris'in hem kızı, hem öğrencisiydi; Schumann bestecileri Cla-

ra (Alman, 1819-1896) ile Robert evli bir çiftti; Carlotta Grisi koreograf Jules Perrot'nun âşığıydı; Berthe Morisot (Fransız, 1841-1895) ressam arkadaşı Edouard Manet'ye poz verdi (Resim 22). Görüngünün yaygınlığı hem sanat dünyasına girmek için erkeklere devam eden pratik bağımlılığı, hem kadınların eril değer saptamaya duydukları psikolojik ihtiyacı gösterir.

Eşik kariyerler kadınlara kendilerinin diye sahip çıkacakları keşfedilmemiş bir alan sağladı. Potter ve Kate Greenaway'in (İngiliz, 1846-1901) yaptığı gibi kitap resimlemeyi, Bonheur'ün hayvanları ya da Lady Elizabeth Butler'ın (İngiliz, 1846-1933) askeri sahneleri gibi alışılmadık ve marjinal resim türlerinde uzmanlaşmayı, moda illüstrasyonunda Colin'li kız kardeşlerin ya da fotoğrafçılıkta Cameron'un yaptığı gibi yeni alanlarda çalışmayı, hatta Anna Jameson'ın profesyonelce ve Marie Bashkirtseff'in (Rus, 1859-1884) çok satan günlüğünde yaptığı gibi sanat hakkında yazmayı tercih ederek kadınlar herhangi bir kuralı çiğner görünmeden ileri gidebildiler.

Kadın sanatçıların diğer stratejisi, erkeklerin yüksek sanatını ev içi kaynaklı projelerle bütünleştirdi. Kadınlar evle özdeşleşmenin dışına çıkıp el sanatlarını, ressamlığı, mimarlığı ya da bizzat doğayı kendi başına bileşik sanat eserleri biçiminde yeniden düzenleyebildiler. Edith Wharton (Amerikalı, 1862-1937) Ogden Codman ile birlikte, profesyonel olarak iç dekorasyona adanan ilk kitabın, 1897 tarihli *The Decoration of Houses*'ın yazarıydı. Gertrude Jekyll evlerin etrafındaki bahçeleri planladı ve uyguladı (Resim 41). Isabella Stewart Gardner (Amerikalı, 1840-1922) bir kamu kurumu, kurduğu, tasarımını yaptığı ve kullanıma hazır hale getirdiği ev-müze için bir özel evi model aldı (Resim 42, 43).

Kadınlar, erkeklerin yaptığı biçimde mesleklerini kişisel yaşamlarından ayıramadılar. Bazıları bunu kendi yararlarına kullandılar, bazıları buna yenildi. Radikal kariyerler geleneksel konularla telafi edilebilirdi. Geç on dokuzuncu yüzyılın üslup açısından en serüvenci kadın ressamları, Mary Cassatt ile Berthe Morisot, yalnızca amatör geleneğin geleneksel kadın konuları üzerinde çalıştı (Resim 1, 25). Araçta, meslek yaşamında ve kişisel davranışta cüret, hepsi birden felaket demekti. Camille Claudel (Fransız, 1864-1943) lanetli kadın dehanın mitik arketipi haline geldi. Heykelde, tüm araçların en erilinde çalışmaya, egemen bir erkek sanatçıya, Auguste Rodin'e modellik yapmaya ve onunla birlikte çalışmaya, onu açıkça âşığı olarak almaya ve kadınların erotik arzularını tasvir etmeye cüret etti (Resim 40). Ailesi ve Rodin onu terk etti, aklını kaybetti ve sanat tarihi onu yetmiş beş yıl boyunca unuttu.

Kadınlar sanat biçimleri, sanat kurumları ya da sanat sanayi-

leri olarak maddileşen ve hep birlikte görsel kültürü oluşturan karmaşık ve evrilen ekonomik, teknolojik, estetik ve siyasal değer kümelenmeleriyle yüzleştiler. Bu değerlerden bazıları kadınların değerleriyle bağdaşıktı, bazıları değildi. Kadınlar kendilerine bir yer edinmek için birbiriyle çatışan değerleri uzlaştırmak ve yeni anlam kümeleri yaratmak zorunda kaldılar. Kariyerler, sanat biçimleri ve kadınsallıklar icat etmek zorunda kaldılar. Başardıkları şeyleri değerlendirmek için tabloların ve heykellerin bize sunduğu çok kısmi kültürel tarih görüşünün gerisine gidip, tarihsel bağlamı içinde görsel kültür alanının tamamına bakmalıyız. O zaman kadınların çalışmalarının ne kadar cesur, ne kadar zeki, verimli, değişik, yaratıcı ve bu nedenlerle ne kadar güzel olduğu alenileşir.



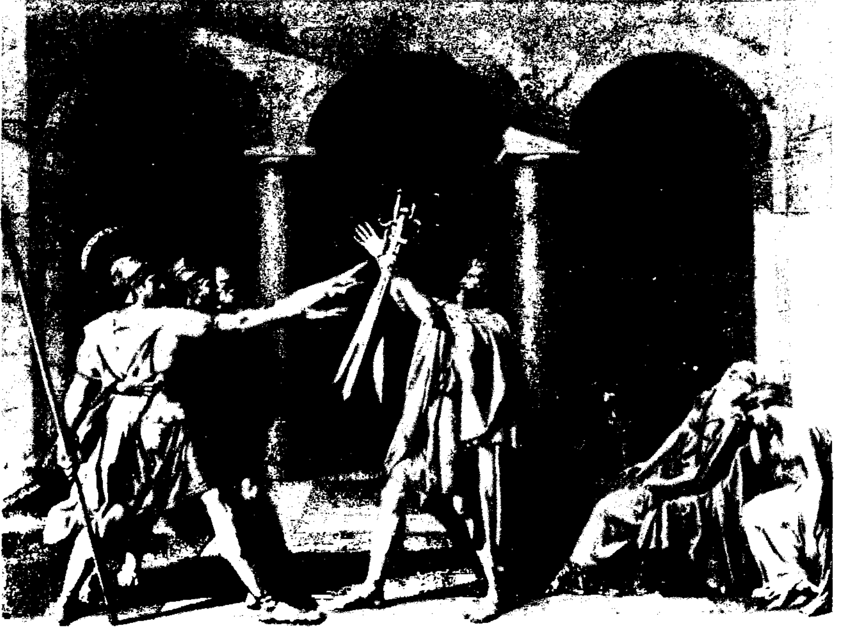
1. Mary Cassatt, *The Bath* (1891-1892), tuval üzerine yağlıboya. Art Institute of Chicago.



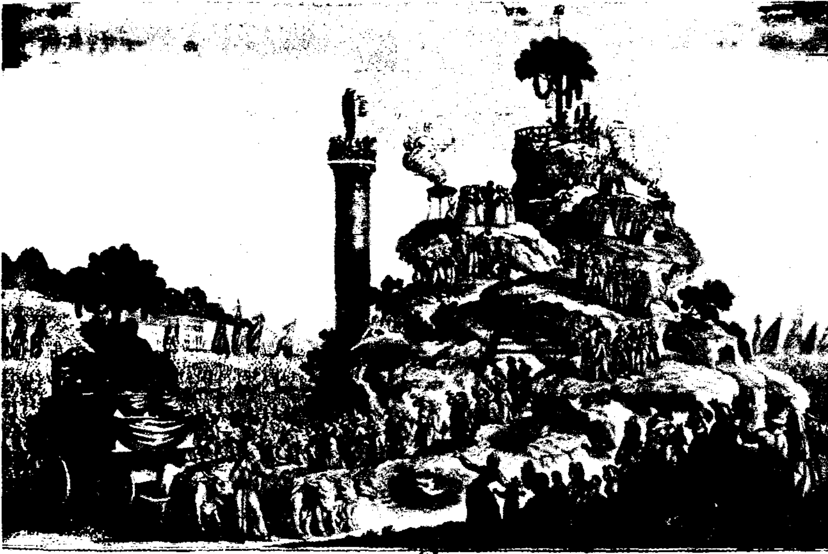


3. Eugène Delacroix, *Liberty Leading the People* (1830), tuval üzerine yağlıboya. Paris, Louvre. Réunion des Musées Nationaux.

2. Gustav Klimt, *Judith* (1901), tuval üzerine yağlıboya. Berlin, Archiv für Kunst und Geschichte.



4. Jacques-Louis David, *The Oath of the Horatii* (1784-1785), tuval üzerine yağlıboya. Paris, Louvre. Réunion des Musées Nationaux.



5. *Mountain Built on the Field of Mars for the Feast of the Supreme Being, June 8, 1784.* Jacques-Louis David'in anıtsal bir tasarımının gravürü. Paris, Bibliothèque Nationale.





8. George Elgar Hicks, *Companion to Manhood* (1863), tuval üzerine yağlıboya. Londra, Tate Gallery.

6. Diana Sperling, *Newport Pagnell. Mrs. Hurst Dancing. September 17, 1816*, bir albümden sayfa (1816), suluboya. © Neville Ollerenshaw c/o Victor Gollancz, Londra.

7. Mary Ellen Best, *Anthony and the Three Children*, bir albümden sayfa (1847), suluboya ve guvaş. Chatto and Windus Photographers, Londra.



9. Maleuvre, *Young Saint-Simonienne*, gravür (1832), Paris, Bibliothèque Nationale.



10. Alcide Lorentz, *George Sand*, taşbaskı (1842), Paris, Bibliothèque Nationale.



Une femme comme moi . . . remettre un bouton ? . . . vous êtes fou ! . . . .
Allons bon ! . . voilà qu'elle ne se contente plus de porter les culottes . . . . il faut encore qu'elle me les jette à la tête ! . . . .



12. Joseph Danhauser, *Franz Liszt at the Piano* (1840), tuval üzerine yağlıboya. Soldan itibaren: Paganini, Berlioz, Dumas (ayakta), Rossini, Sand, Liszt, d'Agoult. Berlin, Archiv für Kunst und Geschichte.

11. Honoré Daumier, *The Bluestockings*. "Benim gibi bir kadın . . . düğme dikecek öyle mi? Deli misin?" "Demek öyle! Artık pantolon giymekle yetinmiyor . . . şimdi yüzüme fırlatıyor!", taşbaskı. *Le Charivari* (23 Mayıs 1844), Tablo 28. Paris, Bibliothèque Nationale.



13. Achille Devéria, *Marie Taglioni*, taşbaskı (1840). Cambridge (Massachusetts), Harvard University Theatre Collection.



14. *The Virgin Mary*, kutsal kart, renkli gravür (1860'tan önce). Özel koleksiyon.



15. Kronheim firması, *Woman and Children in a Garden*, renkli gravür (1850-1860). Özel koleksiyon.



LE PAPILLON

16. Laure Noël, *Le Papillon*'da 427 no'lu resim, renkli ağaç baskı gravür (1860 civarı). Özel koleksiyon.

GRANDS MAGASINS

DU LOUVRE

LUNDI PROCHAIN 3 OCTOBRE

ET JOURS SUIVANTS

INAUGURATION DE

L'EXPOSITION GÉNÉRALE DES NOUVEAUTÉS D'AUTOMNE ET D'HIVER

GRANDE MISE EN VENTE DES TOILETTES NOUVELLES

MANTEAUX. COSTUMES. ROBES. JUPES. PEIGNOIRS. MODES. VÊTEMENTS D'ENFANTS.
LINGERIE FINE

17. *Grand Magasins du Louvre. L'Illustration*'da sonbahar-kış modaları için reklam, Ekim 1881. Cambridge (Massachusetts), Harvard University, Widener Library.



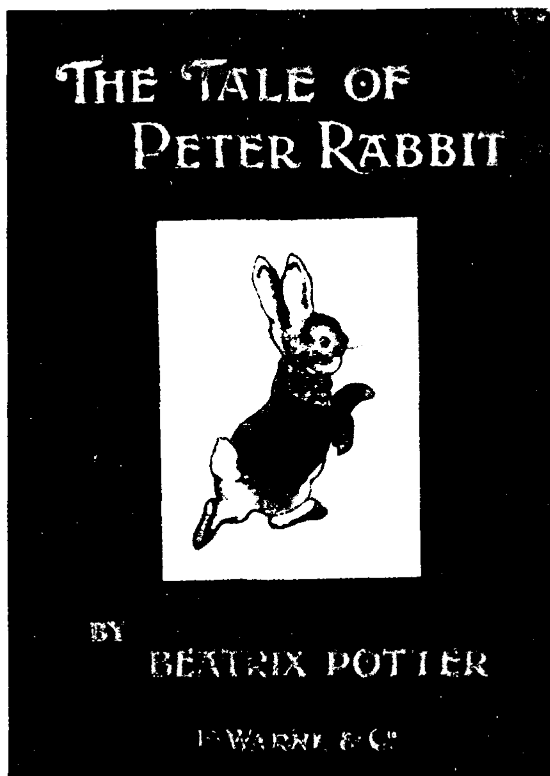
18. Mayer ve Pierson, *Countess of Castiglione*, fotoğraf (1850-1860 civarı). Colmar, Unterlinden Museum.



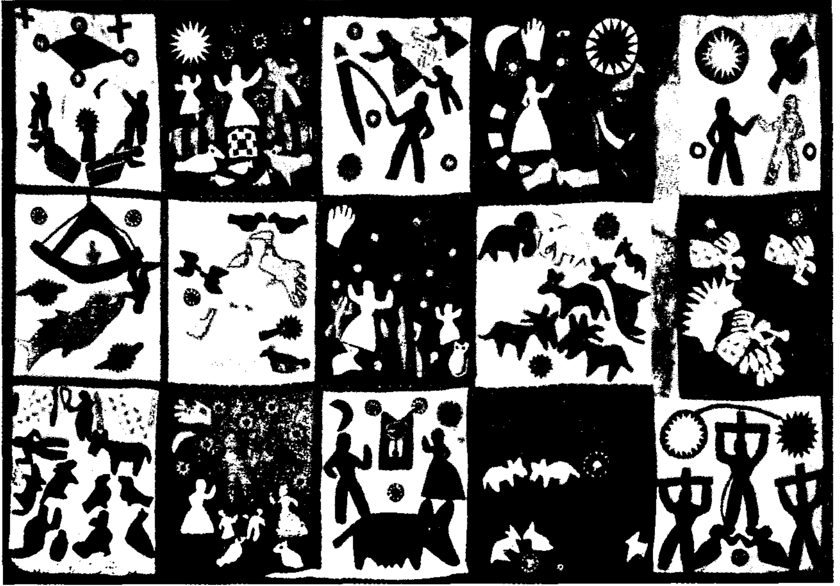
19. Marthe Leclerc, *Self-Portrait in Her Studio*, emaye üzerine minyatür (1917). Cenevre, Musée de l'Horlogerie et de l'Emaillerie.



20. Rosa Bonheur, *Horse Market* (1853), tuval üzerine yağlıboya. New York, The Metropolitan Museum of Art.



21. Beatrix Potter, *The Tale of Peter Rabbit*'in ilk baskısının kapak resmi. Yayımlayan Frederick Warne and Company, 1902. Londra, Penguin Books.



22. Harriet Powers, *The Creation of the Animals* (1886 civarı), yorgan. Boston, Museum of Fine Arts.



23. Edgar Degas, Mary *Cassatt and Her Sister at the Louvre* (1885 civarı), oyma. Chicago, Art Institute of Chicago.



24. Edouard Manet,
Berthe Morisot Reclining (1873),
tuval üzerine yağlıboya.
Özel koleksiyon.
Fotoğraf André Held,
Ecubens, İsviçre.



25. Berthe Morisot, *Julie Playing the Violin* (1893), tuval üzerine yağlıboya. Özel koleksiyon. Fotoğraf Mount Holyoke College Art Museum, South Hadley (Massachusetts).



26. Martin Drölling,
Kitchen Interior, tuval
üzerine yağlıboya.
Berlin, Archiv für Kunst
und Geschichte.



27. *City Kitchen*. "İlk görsel ders için resimli" bir çocuk kitabından renkli taşbaskı, 1889. Berlin, Archiv für Kunst und Geschichte.

MOST WELCOME
WEDDING GIFT.



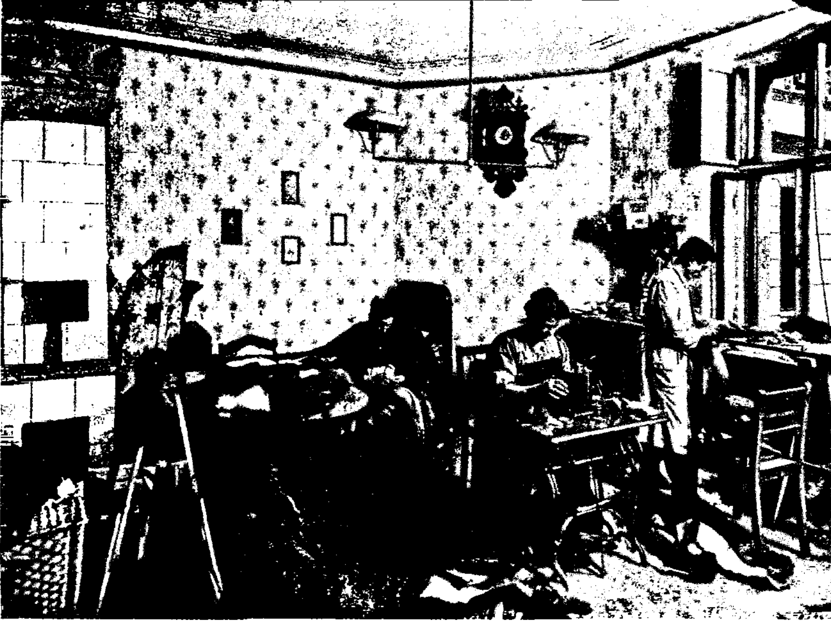
"Mother's Machine"

With Latest Improvements. Lightest
Running, Easiest Managed.

Greatly aids domestic bliss.

The SINGER MANUFACTURING CO.

28. *Singer Dikiş Makinesi İçin Reklam*, McLure's Magazine, VII, (5 Ekim 1896) içinde.



29. *At Night a Bedroom, During the Day a Workroom for the Manufacture of Fur Articles.* Berlin Ortskrankenkasse'nin bir etüdünden fotoğraf (1910). Berlin, Archiv für Kunst und Geschichte.



30. Larylumé, *Look! He's Following Me*, taşbaskı (1810 civarı). Paris, Musée Carnavalet photograph.



31. M. de Charly,
*At the Dressmakers . . .
Fine Work for an
Elaborate Toilette*,
fotoğraf (1862).
Rochester (New York),
International Museum
of Photography.
George Eastman
House photographer.



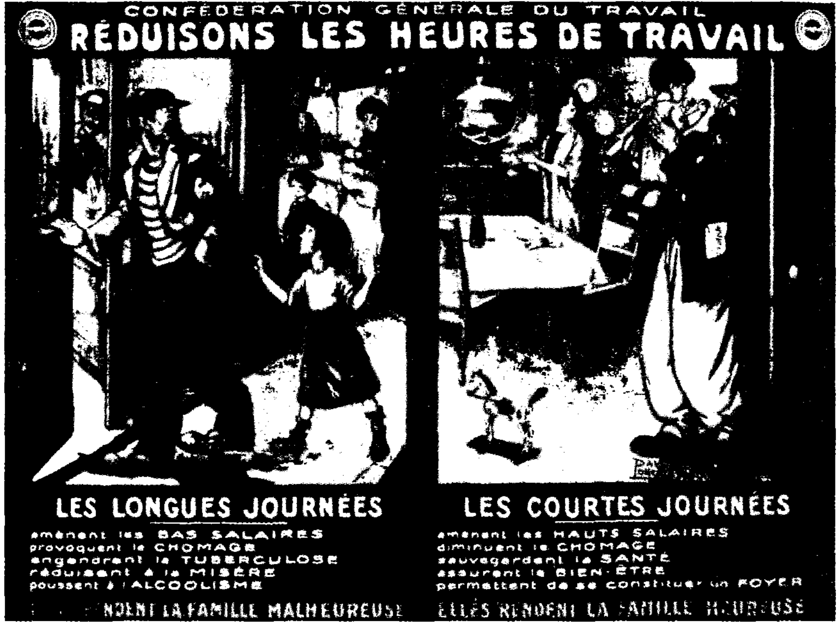




34. *Woman Coal Miner at Wigan*, 1867-1878 arası. Arthur Munby koleksiyonundan fotoğraf. Cambridge, Trinity College.

32. Jean-François Millet, *The Gleaners*, tuval üzerine yağlıboya. Paris, Musée d'Orsay. Photograph Réunion des Musées Nationaux.

33. Anonim, *Telephone Operators*. SIP Photographers.



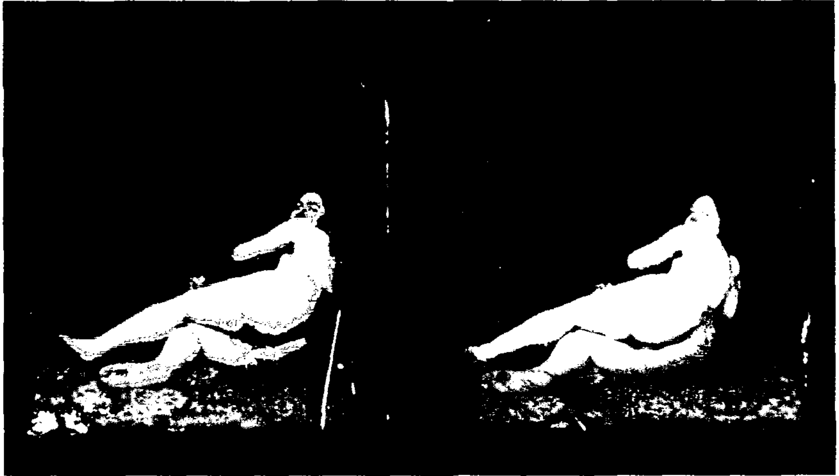
35. Paul Poncet, *Let Us Shorten the Work Day* (1912). C.G.T. için poster. "Sekiz Saat" kampanyası. Paris, özel koleksiyon.



36. Jacob Riis,
Italian Mother and Baby, Jersey Street
(1889 civarı). How the
Other Half Lives'ten
fotoğraf (1892).
Museum of the
City of New York.

37. *Expressions of Passion: Menace*. Bourneville ve Régnard, *Photographic Collection for the Salpêtrière'den* (Paris: Delahaye ve Lecrosnier, 1878), Resim XXVII. Paris, Bibliothèque Charcot of the Salpêtrière photograph.





38. *Erotic Photograph*, elle boyanmış anonim steroskopik fotoğraf. Paris, Gérard Lévy Collection.



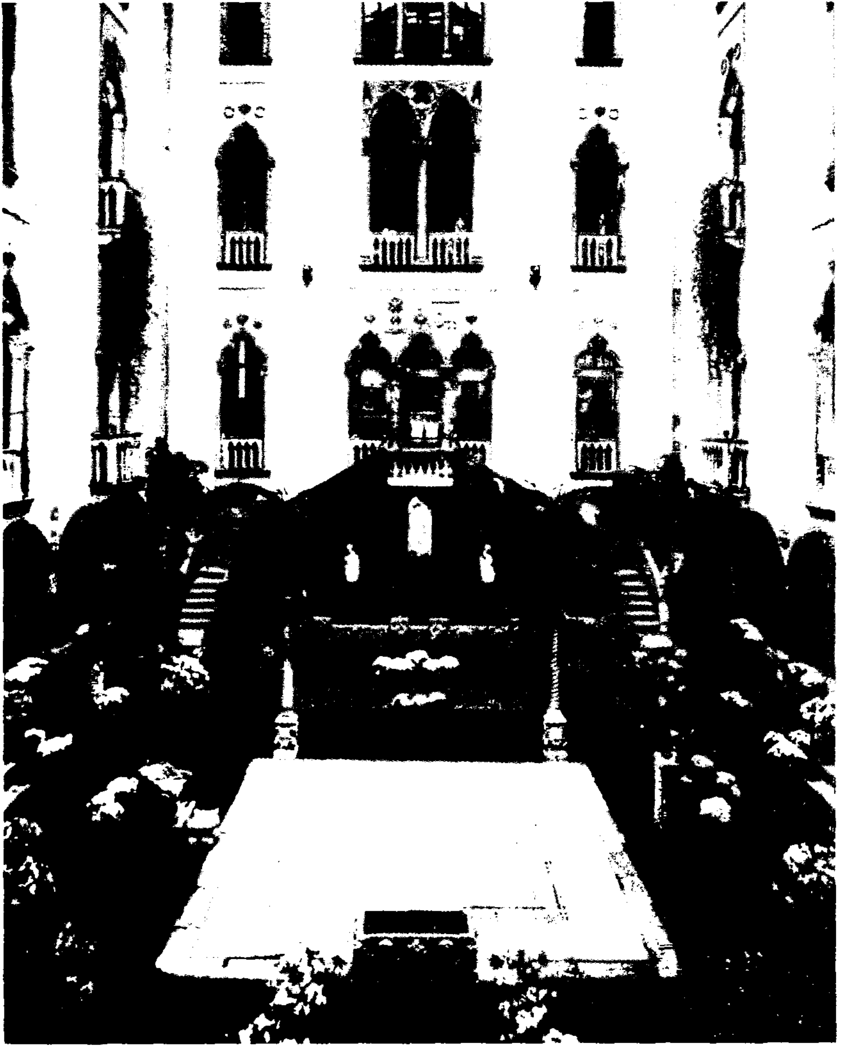
39. Auguste Rodin, *The Kiss* (1886), mermer. Paris, Musée Rodin.



40. Camille Claudel,
Abandon (1888-1905
civarı), mermer.
Paris, Musée Rodin.



41. Gertrude Jekyll, *Wild Aster Borders Seen through a Laburnum Arch.* Munstead Wood'un bahçesinin fotoğrafi, 1908'de yayımlandı. Documents Collection, College of Environmental Design, University of California, Berkeley.



42. *Inner Courtyard of the Isabella Stewart Gardner Museum*, tasarım Isabella Stewart Gardner (1898-1903). Boston, Isabella Stewart Gardner Museum.



43. *The Titian Room of the Isabella Stewart Gardner Museum*, tasarım Isabella Stewart Gardner (1898-1903). Boston, Isabella Stewart Gardner Museum.



44. *Graduates of Wellesley College in Academic Regalia*, fotoğraf Wilma Slaight, Clapp Library Archives, Wellesley College, Wellesley (Massachusetts).



45. *Suffragettes Demonstrating for the Vote in 1905*, anonim fotoğraf. Berlin, Archiv für Kunst und Geschichte.



46. *Banner of Graduates of Cambridge for the NUWS March of June 13, 1908*, tasarımını yapan Mary Lowndes, diken Girton ve Newnham College öğrencileri. Newnham College Photograph, Cambridge University.



47. Julia Margaret Cameron, *Mrs. Herbert Duckworth*, gümüş klişe fotoğraf (1867). Gernsheim Collection, University of Texas, Austin.

12

Kadın Temsilleri

Anne Higonnet

TASVİRLER BİRÇOK ŞEKİLDE yorumlanabilir. Kullandığım resimlemeler ancak altyazılarının verdiği asgari teknik bilgiyle anlaşılabilirdi. Bir bütün olarak bu kitabın bağlamı içinde çok daha geniş bir anlamda görsel benzeşmeler, tamamlayıcılar olarak ya da çeşitli denemelerde gündeme getirilen devrim, bozgunculuk, cinsellik, aile, çalışma, feminizm, kimlik ve temsil sorunlarının açıklamaları olarak da değerlendirilebilirdi. "Tasvirler-Görünüş, Boş Zaman ve Geçim" resimlemelere, on dokuzuncu yüzyıl görsel kültüründe kadının yeriyle ilgili bir tarihin örnekleri olarak işaret eder. Aşağıdaki notlar bu örneklerin özgül anlamlarını açımlamaya ve görsel taktiklerine dikkat çekmeye çalışır.

Madonna, Ayartıcı, Sanat Perisi

Mary Cassatt'ın 1891-92 tarihli *The Bath*'ı (Resim 1), Gustav Klimt'in 1901 tarihli *Judith*'i (Resim 2) ve Eugène Delacroix'nın 1830 tarihli *Liberty Leading the People*'ı (Resim 3) yüksek sanatın üç kadın sterotipini tekrarlar: Madonna, ayartıcı, sanat perisi. Fakat bu tablolardan her biri kendi sterotipini on dokuzuncu yüzyıla özgü bir tarzda güncelleştirir.

Cassatt'ın Madonna'sı, bir kızın burjuva annesi, özellikle Protestan ülkelerde, fakat Fransa'da da sanatta dinsel konuların gerilemesine, yanı sıra küçük kız resimlerine ve anne-kız ilişkisine artan ilgiye işaret eder. Cassatt'ın anne figürü çocuğunu yıkar; bu, her orta sınıf izleyicinin tanıyabildiği sıradan bir olaydır. Cassatt anneliğin fiziksel bağını vurgulayarak geleneği sürdürür; tenin tene dokunduğu yerler tasvirinin merkezi eksenini tanımlar. Cinselliğin keyfini çıkaran bir *fin-de-siècle* estetizmi olarak, kadınların cinsel gücüyle ilgili gizli korkuları da yüzeye çıkarmaktaydı. Klimt'in dişi vücut tasviri rahat betimlenen teni işlenmiş değerli altına karşı oynatır. Judith'in aleni duyusallığı hem ayartır, hem tiksindirir. İzleyiciye yak-

laşır, ıslak açık ağzıyla ve memesiyle izleyici davet eder. Fakat adı tehlikeli bir kadın olduğunu, yok etmek için cezbeden kadın olduğunu ona hatırlatır. Delacroix'nın Özgürlük'ü demokrasi vaadiyle erkekleri devrime götürür. Delacroix onu hiç gizlemeden esmer ve kaslı, barikatın üzerinden bize uzanan bir halk kadını olarak tasavvur etti. Fransız Cumhuriyeti'nin amblemi, Marianne'ın rakipsiz cisimleşmesi olarak kalır.

Kadının Devrimdeki Yeri

David 1784-85 tarihli *The Oath of the Horatii*'siyle (Resim 4) kadınların Fransız devrim ideolojisindeki yerini özetledi. Üç Horatii kardeş yoz Curatii'yi yenilgiye uğratmaya ya da bu uğurda ölmeye yemin eder. Bir tarafta erkekler vardır, sıkı sıkıya birleşmiş, ortak bir amaca doğru çabalayan, babaları tarafından elinde tuttuğu kılıçlar kadar acımasız adaletin araçları olmaya teşvik edilen. Diğer tarafta kadınlar vardır; kişisel coşkudan yoksun, dolambaçlı bir hareket ritmiyle ve kumaş kıvrımlarıyla nazikçe birleştirilen. Bir taraf diğer tarafın anlamını açıklar; erillik ile dişillik birbirinin karşıtıdır. Aralarındaki tek bağlantı bilinçsiz kadın grubu arasında erkeklerden öğrenmek için bakan küçük oğlandır.

David devrim kutlamaları için yaptığı tasarımlarla kavramlarını pratiğe geçirdi. Bu tasarımlar dramatik bir biçimde yeni siyasal idealleri kutsamalarına rağmen, kadınlar kendilerini devrimci parametreler içinde geleneksel rollere havale edilmiş buldular. 1794 tarihli *The Feast of the Supreme Being*'de (Resim 5) kadınlar toplu bir biçimde beyaz giyimli bakireler olarak gruplandırıldı ya da alegorik olarak bolluk arabasına binen bereket olarak ya da ateizmi temsil eden bir dış duvar yakılarak açığa vurulan bilgelik olarak temsil edildiler. Kadınlar hiçbir zaman devrime aktif bireysel katılımcı olarak değil, dolaysız maddi ihtiyaçların neden olduğu kolektif siyasal eylemin üyeleri olarak ya da daha genel olarak devrimin niyetinin temizliğini garanti eden aile ve iffet değerlerinin simgeleri olarak temsil edildiler.

Eve Odaklanma

On dokuzuncu yüzyılın ilk onyıllarında burjuva ideolojisi erdemli kadınları sıkı sıkıya eve konumlandırdı. Yüzyılın ilk yarısında tüm Avrupa'da yaygın olan amatör sanatta kadınlar kendilerini ev içi rollerde betimlediler, fakat bazen mizahi ya da dönüşlü bir eğimle. Diana Sperling'in 1816 tarihli suluboya resmi yemek sonrası aile dan-

sını betimler (Resim 6). Kadınların sayısı erkeklerinkinden fazladır; bir kadın mutlu bir biçimde tek başına dans eder; resmin kenarında küçük bir kız oturduğu yerden bize bakar. Başka bir amatör kadın sanatçı, Sperling'in müzikal taydaşı, piyanoda dansa eşlik eden müziği çalar.

Best'in 1847 tarihli guvaş boya resmi (Resim 7) piyano çalan kocasını ve samimi bir yemek için hazırlanan bir masanın bulunduğu müzik ve oturma odasına giren üç çocuğu gösterir. Evinin bir sanatçı olarak özbilincini algılamamıza yetecek kadar titiz döşemelerine ayrıntılı dikkat gösterir. Tasvirin sol tarafında gösterilen tablolardan aşağıda olanı Best'in yaptığı kocasının düğün portresidir. Kocasının portresi bize soldan, çocuğunki sağdan bakar. Best entelektüel ve fiziksel yaratılarını simetrik olarak düzenlemiş, kendisi ve kocası da simetrik olarak tasavvur edilir; kendisi resim yaparken, kocası karşı tarafta müzik çalmaktadır.

Kadınların amatör sanatı evin içinde kaldı; erkek yapımı özel yaşam resimleri kamusal alana yönelikti. Kadınların Misyonu denilen üç kanatlı bir resmin parçası olan George Elgar Hicks'in *Companion to Manhood*'u (Resim 8) yüzyıl ortasında orta sınıf tarafından ve orta sınıf için üretilen birçok ev içi sahneden biridir. Saygıdeğer evcimenlik göstergeleri –ocak, kilim, sıcak kahvaltı masası ve parlak gümüş takım– ortasında bir karı, biraz önce bir ölüm haberi alan kocasını teselli eder. Karı, kocanın yumuşak avutucusudur, fakat koca karının dürüst gücüdür. Sperling'in ve Best'in tasvirleri kâğıt üzerine yapıldı, albümlere konuldu ve ailelerine bırakıldı. Hicks'in tasviri gerçekçi bir ustalıkla tuval üzerine yağlıboyayla yapıldı, yapılır yapılmaz halka açık sergilendi ve şimdi İngiltere'nin ulusal müzesi Tate Gallery'ye aittir.

İfade Olarak Giyim

Hiçbir şey toplumsal cinsiyeti giyimden daha yüzeysel, fakat aynı zamanda daha azimli ifade etmedi. Hiçbir yüzyılda eril ve dişil kostümler bu kadar farklılaşmadı ve hiçbirinde giyim ihlalleri bu kadar özenle denetlenmedi, uyumluluk ve bozgunculuk tasvirlerinde bu kadar kolay kullanılmadı. Maleuvre'ün 1832'tarihli genç bir Saint-Simoncu kadın resmi yirminci yüzyıl standartlarına göre sevimli gibi görünür; fakat on dokuzuncu yüzyılın gözünde kostümü onun devrimci öğretisine uygundu. Elbisesi fiyakalı bir biçimde yalındı ve diz altına kadar uzanmaktaydı; altta giydiği şeyin pantolon gibi görünmesini sağlayacak kadar kısaydı. Pantolon erilliği simgelemekteydi. Pantolon giymek, eril hakları istemekti.

George Sand'ın tamamen eril kıyafeti radikal duruşunu erkek takma adından, hatta yazılarının radikal içeriğinden daha açık bir biçimde ifade etmekteydi. Örneğin Lorentz'in 1842 tarihli Sand tasviri (Resim 10), görünüşüyle dalga geçerek, uçuşan kâğıtlar üzerine yazılı sloganlar olarak temsil edilen siyasal tutumlarıyla alay eder. Resim altı yazısının bize anlattığına göre, Sand, "Dehanın cinsiyeti yoktur" diyor. Bununla alay edilir, fakat en azından açıkça anlaşılmış ve ifade edilmiştir.

Honoré Daumier'nin taşbaskı resimlerinden birinin altyazısında, incinen bir koca bağımsız karısına, "Je me fiche bien de votre madame Sand qui empêche les femmes de raccomoder les pantalons!" (Kadınları pantolon yamamaktan alıkoyan madam Sand'ınız bana vızgelir!) diye haykırmaktaydı. Başka türlü kararlı bir radikal olan Daumier muhafazakâr öfkesini edebi özlemleri olan feministlere sakladı. "Bas-Bleus" (mavi çoraplılar) dizisinin başka bir baskı resminde (Resim 11) bir karı kocasının pantolonuna bir düğme dikmeyi öfkeyle reddeder. Elleri pipisinin önünde ayakta duran koca karısının sadece "pantolon giymek"le kalmayıp, şimdi kendisine geri fırlattığı konusunda yorumda bulunur.

Maleuvre'ün, Lorentz'in ve Daumier'nin baskı resimleri yüksek sanatta tasavvur edilemeyen bir toplumsal cinsiyet konusunu ele alırlar. Yüzyılın ilk onyıllarında taşbaskı ve ağaç baskı tekniklerindeki gelişmeler resimler ile resim altyazıları arasında etkileşimler yoluyla güncel yorum işini üstlenen ucuz tasvirlerin yaygın dağıtımını olanaklı kıldı. Gerçek kadınlık popüler bir imaj edindi ve bu imaja karşı herhangi bir sapma eşit ölçüde kolayca görselleştirebildi. Kadın tasvirleri, kaçınılmaz olgular olarak temsillere yapılan göndermelerle kadınların toplumdaki yeriyle ilgili tartışmalarda güçlü alet haline geldiler.

Aynı zamanda Romantizm yeni kadınlık imgeleri yarattı. George Sand karikatürleştirilebildi, fakat Franz Liszt'in müziğinin yüce dinleyicisi olarak da resmedilebildi (Resim 12). Romantiklerin önerdiği gibi, sanatsal esin doğanın evrensel güçlerinden kaynaklanıyorsa, o zaman tüm sanatların ortak bir temeli vardı ve tüm insanlar doğa önünde eşitseler, o zaman tüm sanatçılar dehanın önünde eşit olabilirdi. Danhauser Sand'ı eşitlikçi bir müzisyenler ve yazarlar grubu arasında betimler. Sol tarafta Sand sağ taraftaki Daniel Stern'le (Marie d'Agoult'nun takma adı) hem karşılaştırılır, hem karşıtlaştırılır; Sand sigarayla tamamlanmış erkek kıyafeti giyerken, Stern zarif, kadınsı bir giysi giyer. Sand sol tarafta fiilen ayırt edilemediği erkek dehalar grubuna aittir.

Bürümcük beyaza sarılı Romantik balerin dişil bir bedensizleşme idealine kusursuzluk getirdi. Türünün mükemmel örneği iki ba-

le: *La Sylphide* –ilk kez başrolde Taglioni olmak üzere 1832'de sahnelendi– ve *Giselle* –başrolde Carlotta Grisi ile 1841'de açıldı– kadın kahramanları ruh olarak oynatır. Görünüşlerinin kırılganlığı özverili ve trajik aşklarının gücünü daha da yakıcılaştırmaktaydı. Taglioni ağırlıksızlık yanılsaması yaratan yorucu bir tekniği uygulayarak parmak uçlarına basarak dans eden ilk balerindi. Devéria popüler tasvirlerinden birinde Taglioni'yi betimlediğinde (Resim 13), onun yanılsama koşullarından –sivri uçlu ayakkabıları– tamamen vazgeçti ve onu yerden yüksekte çıplak ayakla uçarken gösterdi.

Seri Üretim Tasvirler

Bazı geleneksel kadınlık tasvirleri kadın imgelemi üzerindeki egemenliğini sürdürdü, fakat sanayileşmiş ve orta sınıf varyantlarıyla. Dinsel tasvirler (Resim 14) her zaman popüler baskı resim repertuvarının başlıca ürünü oldu ve seri üretim teknolojilerinin gelişiyle birlikte daha yaygın biçimde dağıtımları yapılabildi ve toplanabildi. Bazen baskıdan sonra elle boyanmış ve dantel benzeri kesme figürlere sarılı yeni çok küçük formatlarıyla "kutsal kartlar" çoğunlukla dua kitaplarının arasına rasgele sıkıştırıldılar. On dokuzuncu yüzyıl kutsal kartlarının artık zatı şahane olmaktan çıkıp, yumuşak başlı ve neredeyse iki-cinsiyetli delikanlı haline gelen dinsel figürleri, dinin kadınsallaşmasına katkıda bulundular. Birçok kart, kızları Katolik rol modellere, her şeyden önce Bakire Meryem'e (Resim 14) öykünmeye teşvik etmek için tasarlanmış gibi görünür.

Baskı resim piyasasının genişlemesi ve çeşitlenmesi uzmanlaşmaya yol açtı. Yüzyılın ilk onyıllarından itibaren burjuva kadınlığı temsil eden ve orta sınıf bir kadın piyasasını amaçlayan bir baskı resim türü çoğalmaya başladı (Resim 15). Bu baskı resim tipi kadınların geç on sekizinci yüzyıldan beri yapmakta oldukları amatör resimler (Resim 6, 7) ile 1840'lardan sonra giderek daha fazla geçerli hale gelen moda illüstrasyonları (Resim 16) arasında ara bir konumu işgal etti. Moda illüstrasyonları görünürde nötr tasvirlerden yüzyılın son çeyreğinden başlayarak kadın temsillerini ticari amaçlarla kullanan tasvirlere görsel geçişleri sağladılar. Reklamlar (Resim 17), moda illüstrasyonları ve kadınsal tür baskı resimler kadınları ayrıntılı kostümler giyinmiş, simgesel olarak kadınsal ortamlara yerleştirilmiş durağan ve iletişimsiz mankenler olarak betimlediler. Ev içi mekâna, bahçeye, aile dinlence yerine, kiliseye ve balo salonuna müze, mağaza ve tren istasyonu gibi kentsel mekânlar eklendi. Özdeşleşme belli bir bireyle değil, mekân ve kostümle oluşturulan bir kadınlık temaşasıyla sağlandı. Countess de Castiglione 1856

ile 1865 arasında ve daha sonra 1895-1898 civarında çektiği 400'den fazla fotoğrafta bu metalaşmış kimliği teşhir etti. Birkaç fotoğraf hünerini bize anımsatmak için resim çerçevelerini ve aynaları kullanarak (Resim 18) kendisine bir görü nesnesi olarak açık göndermelerde de bulunur. Kendini sunumu içsel bir varlığın yerini alan ölçüsüz dış görünüşleri vurgular.

Anaakım Dışı Sanat

Yüksek sanatın tartışmalı alanlarından ve cinsellikten uzak durmak kadın sanatçıların itibarını kısıtladı, fakat ekonomik ve ifade olanaklarını da genişletti. El sanatları ya da ufak tablo resim türleri kadınlara sadece ev dışı gelir sağlamakla kalmadı, kadın konusunun dayattığı açmazdan bir kaçış olanağı da sağladı. 1917 tarihli olmasına rağmen, Marthe Leclerc'in emaye üzerine kendi minyatür portresi (Resim 19) on dokuzuncu yüzyıl el sanatında hissedilen güvenliği yakalar. Sanatının aletleri onu güvenli bir mekânın içine kapatır. Hünere ve görüşe Castiglione'nin yaptığı kadar çok göndermeyi kendini tasvir ettiği resimlerine dahil eder (alçı kopya, resimler, boş bir şamdan, dışarıyı yansıtan açık bir pencere), fakat Leclerc eserini izleyiciye sergilemekten çok kendisini kendi eserine emilmiş tasavvur eder.

Kadınlar toplumsal cinsiyet farklılığını hafifleten dünyalar tasarladılar. Her biri farklı biçimde olmak üzere, Rosa Bonheur (Fransız, 1822-1899) ile Beatrix Potter hayvan resimleriyle alabildiğine ödüllü başarılar elde ettiler. Bonheur –Sand gibi, erkek giysileri giymekle ünlü– 1848'de resmi Salon resim sergisinde bir altın madalya, 1865'te Fransa'nın Légion d'Honneur madalyasını aldı ve 1894'te Légion d'Honneur subayı oldu. Tabloları ve bu tabloların röprodüksiyon hakları çok para kazandırdı. 1853 tarihli *Horse Market* (At Pazarı) (Resim 20) Londralı bir tüccara 40.000 franga, daha sonra Amerikalı bir koleksiyoncuya 55.000 dolara satıldı.

Bonheur'ün yağlıboya tabloları ne kadar büyük ve gerçekçiyse, Potter'ın suluboya resimleri de o kadar küçük ve hayaliydi; fakat zamanla Potter'ın başarısı Bonheur'ünkini bile gölgede bıraktı. Potter'ın mesleki bir eğitimi yoktu ve ilk çocuk kitapları, genç arkadaşlarına gönderdiği resimli mektuplardan çıktı. İlk kitabına *Peter Rabbit* adını verdi (Resim 21). Ekim 1902'de 8.000 adet basılan kitap aynı yılın sonunda iki baskı daha yaptı ve 28.000 adet piyasaya sürüldü. Potter'ın popülerliği dinmeden devam ediyor; eserleri hâlâ çoğaltılıyor ve sayısız üründe taklit ediliyor, kitapları hâlâ yayımlanıyor; özgün çizimleri müzelerce toplanıyor ve yakın zamanda bir müze sergisinde övgü aldı.

Potter'ın eseri gibi Amerikan yorganları da marjinallikten kurtuluyor. Bir zamanlar anonim el sanatı ürünleri olarak önemsenmeyen yorganlar şimdi hem üst örtülerinin bireysel yazarlığından ötürü, hem nihai eserin kadınların kolektif ürünü olmasından ötürü takdir ediliyor. Amerikalı yorgancılar genellikle soyut ya da son derece üsluplu motifleri tercih ettiler. Yine de tasvirleri sadece dostluk, ölüm ve evlilik gibi özel yaşam boyutlarını değil, dinsel inançlar, köleliğin ilgası ve alkol yasağı gibi kamusal konuları da ele aldı. Hariet Powers 1886 civarında yaptığı *Bible Quilt*'inde (Resim 22) Tanrının adaletsizleri cezalandırmasını ve masumları kurtarmasını betimlemek için on beş parça sahneyi birleştirdi. Bu yorgan Amerikalıların Afrika görsel mirasına kadar geri götürülen ve elde kalan birkaç sanat eserinden biridir. Powers canlı ve sofistike bir insanlık, hayvanlar, Tanrı ve cennet imgesi yaratmak için bir Fon Dahomey aplike tekniğini ve üslubunu Amerikan yorgan biçimleri ve tekniğiyle ustaca sentezledi. Yorganın alt tarafının ortasında bağımsızlığın bir simgesi ve kölelerin geçtiği özgürlük yoluna bir gönderme olan dişi bir domuz vardır.

Kadın Sanatçının Kimliği

Yüksek sanatlarda kadınların kendileriyle ilgili algılamaları ve erkeklerin onlara yönelik tutumları yavaş yavaş gelişti. Edgar Degas meslektaşı Mary Cassatt'ın Louvre Müzesi'ndeki bir tasviriyle yirmi dört kez yeniden biçimlendirecek kadar ilgilendi (Resim 23). Degas onu yüzünü bizden çevirip tablolara doğru dönmüş durumda betimler, başı ve omuzları resim çerçevelerinin eksenleriyle aynı hizaya getirilerek dikkati iletilir. Yine de Degas'nın tasvirlerinde Cassatt tabloları yapan değil, izleyendir. Edouard Manet meslektaşı Berthe Morisot'nun on bir portresini yaptı (Resim 24) ve onun zekâsına ve güzelliğine hayranlığını bildirmesine rağmen, onu bir kere olsun bir ressam olarak göstermedi.

Yine de İzlenimci hareket Cassatt'ın ve Morisot'nun eşi görülmemiş ölçüde kendilerine güvenini besledi. 1893'te Morisot, Best'in resmi gibi (Resim 7) kimliğinin çokkatlılığında ısrar eden bir resim yaptı (Resim 25). Kızının tasvirinin arka planında Morisot iki portreyi yeniden üretti: Sağda Degas'nın yaptığı kocasının portresinden dar bir şerit; solda Manet'nin yaptığı Morisot'nun portresi (Resim 24). Morisot kendisini kocasıyla eşleştirmiş ve çocuğuna anne tarafına ağırlık veren bir soy vermiş. Dahası Morisot anne-çocuk ilişkisine yeni bir boyut katar; zira kendisini ve çocuğunu aynı tasvir içinde, fakat farklı temsil sınırları içinde betimlemekle aralarındaki bağı fiziksel bir bağdan çok entelektüel bir bağ haline getirir. Anne

ile çocuğun sanatsal meşguliyetleri vardır, müzik ve resimle ilgilenirler; bu durum onları eşzamanlı olarak birbirine bağlar ve ayırır. Sanatsal kimliğinin Manet'nin modeli olmayı da kapsadığını kabul ederken, Manet'nin onunla ilgili tasvirini kendine mal eder.

İş Başında Kadınlar

Kadınları zaten ait oldukları öğretilen yerlerde yapmaları gereken şeyleri yaparken betimlemek kimlik sorunlarına dalmaktan çok daha kolay göründü. Dikiş on dokuzuncu yüzyıl görsel imgelemine diğer kadın işlerinden (Resim 26, 28, 29), hatta geleneksel köylü emeğinden (Resim 32) daha çekici geldi. Sınıftan çok toplumsal cinsiyetle özdeşleşen dikiş kadın işini tasvir etmenin bir yolunu, dikkati kadınlıkla ilgili konsensusa çekerek tartışmalı sosyal ya da ekonomik farklılık ve sınai emek sorunlardan sakınan bir yol sağladı. Genel eğilim işçi sınıfı kadınlarını mutfakta, dikiş ya da yemek pişirme işiyle meşgulken tasvir etmekti (Resim 26, 27). Dikiş makinesi reklamları dikişin kadınlıkla özdeşleşmesinden yararlandı ve gelişmiş bir geleneksel rol performansı vaat ettiler. 1896 tarihli bir Singer reklamı ürününe bir "anne makinesi" ve "aile saadetine büyük yardımı" olan "en değerli düğün hediyesi" diyordu; devasa bir "S" harfi kendinden emin bir anne figürünü sarıp sarmalar (Resim 28). Bu yüzden toplumsal cinsiyet farklılığı devrime rağmen varlığını sürdürdü, kadınlar ya evde (Resim 29) ya da fabrikada düşük ücretle ve kötü koşullarda dikiş makinelerini çalıştırmaya devam ettiler.

En yeni araçlar bile kadınların kamusal sınai işgücünde ortaya çıkışını muhafazakâr imgeyle sınırladı. Larylumé'nin erken bir popüler taşbaskı resmi (Resim 30), ürünlerini teslim etmeye giden iki şapkacı yardımcısını betimler. Bir Paris sokağında olmaları işlerinin asli bir parçası olmasına rağmen, bir aşk karşılaşmasına dönüştürülmüştür. Bir kadın diğerine fısıldar: "Bak! Beni izliyor." Larylumé işçi kadınların gerçekte sahip olabilecekleri cinsel özgürlüğü, erkek bir çapulcuya cesaret veren elde edilebilirliklerinin kanıtı olarak yorumlar. İşçi kadınların kendileri de, sokağa çıktıklarında kendilerine asalet veren orta sınıf kılıklar seçerek resimsel sterotipleri kalıcılaştırdılar. İki dikişçi kadın 1862'de M. de Charly'nin yaptığı portreleri (Resim 31) için, sattıkları şeyler kadar şık giysiler giymeyi tercih eder. Etraflarında, duvarda hemen arkalarında onlara hem esin veren, hem becerilerini geliştiren bir moda resmi de dahil, yaptıkları işin malzemeleri ve ürünleri dizilmiştir.

Bazı konularda oldukça radikal olabilen emek reformcuları, davalarını savunmak için muhafazakâr toplumsal cinsiyet tasvirleri kul-

landılar. Daha kısa bir işgünü kampanyası bir orta sınıf toplumsal cinsiyet idealini kendi tarafına aldı (Resim 35). Uzun işgünleri "aileyi mutsuz eder": Bir erkek, karısı sokakta biçare dururken, sıska çocuğunun yalvarmalarına rağmen bir bara girer. Daha kısa işgünleri "aileyi mutlu eder": Bir erkek, derli toplu bir karının yönettiği bir ev içi mekânın eşiğinde tombiş bir çocukla oyun oynar.

Arthur Munby kuralı kanıtlayan istisnayı sağlar. Bulaşıkçılık, balıkçılık, madencilik gibi işleri yapan kadınların fotoğraflarını toplamıştı (Resim 34). Fiziğin ya da kostümün kadınsı olmadığı ve işin daha pis olduğu fotoğraflar almaya çalıştı. Munby'nin günlükleri istediği türden tasvirler ender bulunduğu için birçok fotoğrafı sipariş etmek ya da kendisi çekmek zorunda kaldığını açıklar.

Kameranın Mahrem Gözü

Fotoğraf yeniye karşılık verdi. Telefon santrali (Resim 33) gibi sınai buluşların sonuçlarını fark eden fotoğrafçılar da kadınların yaşamının daha önce görünmeyen yanlarını yakalamaya çalıştılar. Jacob Riis gibi sosyal reformcular orta sınıf mensuplarının daha önce hiç görselleştirmediği bir yoksulluğu ve değersizleşmeyi açığa vurmak için kamerayı kent varoşlarına götürdüler. Riis'in tasvirleri kaydettikleri göçmen yaşamın koşullarından ötürü olduğu kadar, Riis'in yoğunlaştığı sefil fotoğraflardan ötürü de sarsıcıydı. 1889 tarihli fotoğrafı *Italian Mother and Baby, Jersey Street*'te (İtalyan Anne ve Çocuk, Jersey Caddesi) Riis İtalyan anneyi bir anne ve bir kurban gibi yansıtarak konusunun çekiciliğini güçlendirmeye çalıştı (Resim 36).

Doktorlar sözlü ya da matbu hastalık tariflerini tamamlamak ya da onların yerini almak üzere fotoğrafı kullandılar; hepsinden çok, kadın histerisi analizini belgelemek için fotoğrafı kullanan Jean-Martin Charcot. Charcot'ya göre vücudun fotoğrafik bir görüntüsü zihnin iç durumunu açığa vurabilirdi. Zihinsel bozukluklarının en açık somatik semptomlarını sergileyen ve bunları kamera önünde tekrarlayabilen hastaları model olarak seçti. Charcot gelecekte bir öğretim ve tanı aracı olarak kullanılabilsin diye her görüntüyü histerinin bir aşaması olarak sınıflandırdı ve etiketledi; örneğin "Tutkuların Dışavurumları: Gözdağı" (Resim 37).

Fotoğraf icat edilir edilmez, kendi erotizmini ve pornografisini yavruladı. Eski fotoğrafik baskı tiplerinde kullanılan pozlar ve temalar yeniden kullanıma sokuldu, fakat yeni araç ima edilen hareketi ya da duygu uyandırıcı ortamı daha az vurgulayıp ayrıntılı genital pozları da sundu (Resim 38). Yüze tutulan ve üçboyutluluk yanılsaması veren aygıtlarla bakılan elle boyanmış steroskopik fotoğraflar

özellikle güçlü bir yakınlık efekti üretmekteydi (Resim 38). Sosyal reformcular, bilim insanları ve fotoğrafçılar fotoğraflarının gerçek değerini aracın mekanik optik doğruluğuna dayandırdılar. Fakat kameranın sadakatle kaydettiği şey, merceğinin önüne getirilen tercihlerdi; kadınların yoksulluğu, sağlığı ve cinselliğiyle ilgili kültürel varsayımlardan el yapımı tasvirler kadar etkilenmeye devam eden dekor, poz, çerçeveleme, aydınlatma, model ve an tercihleriydi.

Kadın Cinsel Arzusu

Tüm araçlardaki erotik tasvirler hemen hemen her zaman erkekler tarafından yapıldı. Sanat okullarında kadınların anatomi derslerine girmelerine ve nü çalışmalarına bile nadiren izin verildi. Orta sınıfın ahlak kuralları kadınların erkek çıplaklığını tasvir etmelerini mutlak bir tabu haline getirdi ve kadın cinsel arzusunu anormalliğe havale etti: Camille Claudel'in utanmadan ihlal ettiği tabular. Auguste Rodin'in 1886 tarihli *The Kiss*'i (Resim 39) gibi heteroseksüel aşk heykelleri evrensel bir yaşam gücünün klasik temsilleri olarak selamlandı; fakat Claudel'in ona benzer 1888-1905 tarihli *Abandon*'ı (Resim 40) marjinalleşmesine katkıda bulundu. Genellikle iddia edildiği gibi, Claudel sırf Rodin'i taklit etmiş olsaydı, hareketi kadınların da erkekler kadar erotik konuları tasvir edebildiklerine dair dikkate değer bir iddia olurdu. Fakat *Abandon*, on dokuzuncu yüzyıl sanatının tarihinde son derece istisna bir alternatif kadının cinsel arzusu imgesini gösterecek kadar *The Kiss*'den farklıdır. Claudel arzuyu bir kadının egemen bir erkeğe aşağıdan sımsıkı sarıldığı bir güç ilişkisi olarak değil, iki vücudun karşılıklı birbirine teslim olması olarak tasavvur etti. Duyusal olarak zayıf erkek kadının önünde diz çöker; güçlü ve kaslı kadın kendisini ona verir. Claudel'in modelleme ve oyma tekniklerine hâkimiyeti onun cinsellik kavrayışına fiziksel varlık kazandırdı. Başka hiçbir sanatçı, cesur kadın nü tasvirleri yapan eski model işçi Suzanne Valadon bile bu kadar çok kültürel kuralı bozmadı.

Sanatsal Yan Yollar

Kadınlar kendilerine yasaklanan sanatsal alanların etrafında değişik ve karmaşık yan yollar buldular. Gertrude Jekyll, bizzat doğayı çoğunlukla mimari başlığı altında toplanan mekânsal ve zamansal sanat eserlerine dönüştüren birçok kadın manzara sanatçı arasında sadece en başarılı olanıydı. Jekyll sadece ünlü mimar Edwin Lutyens'in binaları için dekor olarak tasarlanan Munstead Wood gi-

bi ünlü bahçeleri tasarlamadı; 1899 ile 1925 arasında yayımladığı bahçecilik üzerine on dört kitapta kullanmak üzere kendi eserlerinin fotoğraflarını da çekti.

Bazı kadınlar, özellikle de Isabella Stewart Gardner ve Nélie Jacquemart, kocalarıyla birlikte sanat koleksiyonculuğu yaptılar ve başarılarını kurumsallaştırmak için müzeler kurdular. Gardner kocasının ölümünden sonra mimariyi, tabloları, dekoratif sanatları ve bitkileri karmaşık bir bütün halinde planlayarak kendi adını verdiği bir müze tasarladı. Müze içerde merkezi bir avluya açılır (Resim 42). Tüm ev-müzeler gibi galerileri bir evin odalarını andırır; fakat Gardner şaheser tabloları, bir vasiyetle koruma altına aldığı kendi tasarımının donanımlarına (Resim 43) bağımlı kılmakla diğer müze kuruculardan daha ileri gitti.

Kamusal Alan

Yüzyılın bitimine gelindiğinde kadınlar kamusal alana daha doğrudan yollarla girme araçlarını talep ediyorlardı. İlk kadın kolejleri yüzyılın ortasında Amerika'da ve İngiltere'de kuruldu. Kadın kolejlerinin albümleri ve yıllıkları akademik bir kişiliğe uyarlanmalarını açığa vurur. Wellesley College öğrencileri ilk kez 1885'te fakültelerine dilekçe verdiler: "Değişikliğin söylentilere neden olacağını ve birçok kişinin bunu çok radikal göreceğini kabul ediyoruz; fakat tutumumuzu dünyanın gözünde haklı görünmemizi sağlayacak kadar iyi ve yeterli savunarak bu söylentilere karşı koymaya hazır olduğumuzu hissediyoruz."[1] Kadınlar ilk önce sadece maskeli balolar bağlamında akademik kıyafetlerle kameraların karşısına çıktılar. Kepler ve cüppeler özellikle kolej ritüellerinde artan bir sıklıkla görünür; ta ki 1880'lerde kadınlar akademik mezuniyet törenlerinde entelektüel bir topluluğun ve geleneğin üyeleri olduklarını teyit ederek grup halinde poz verene kadar (Resim 44).

Gösteri oy hakkı kampanyasına uluslararası dikkat çekti (Resim 45). Özellikle İngiltere'de kadınlar seslerini duyurmak için bayraklar, rozetler, posterler, renkli kurdeleler, gösterişli kıyafetler ve her şeyden önce kendilerini kullandılar. Sanatçıların Oy Hakkı Birliği ve Oy Hakkı Atölyesi düzinelerce ve bazen yüzlerce dikişçinin "Bilgelik Savaş Silahlarından İyidir" gibi sloganlarla süslü bayraklar yapma çabalarını düzene soktu (Resim 46).[2] Ellerinde bu pankartlarla kadınlar Londra sokaklarında yürüdüler: 1907'de 3.000, 1908'de 10.000 ila 15.000, yine 1908'de 30.000, 1911'de 40.000 kadın.[3] İlk kez örgütlü kadın grupları kendilerine kamusal bir siyasal kimlik yaratmak için imgelerin kontrolünü ele geçirdiler.

Julia Margaret Cameron'ın 1867'de çektiği Mrs. Herbert Duckworth'un fotoğrafı (Resim 47) on dokuzuncu yüzyıl kadınlarının bize bıraktığı sanatsal mirası özetler. Cameron'ın, sanata arzu duyan birçok kadın gibi, muazzam bir yeteneği vardı ve hiçbir mesleki eğitim almadı; aile yükümlülüklerini estetik tutkularla uzlaştırmasına, evde çalışmasına ve konu olarak yerel sakinleri, dostları ve yeğeni Julia (Prinsep) Duckworth gibi aile üyelerini kullanmasına olanak veren marjinal bir alanda kısa, fakat enerjik bir meslek yaşamı biçimlendirdi. Cameron, Julia'nın kızı Virginia Woolf'a hem bir eksantrik, hem bir rol modeli gibi göründü. Woolf büyük teyzesiyle ilgili bir komedi kaleme aldı; fakat aynı zamanda Cameron'ın fotoğraflarını ölümünden beri ilk kez yeniden yayımladı. *Victorian Photographs of Famous Men and Fair Women* 1926'da Woolf'un bir sunuşuyla çıktı. Kadınların sanatıyla ilgili çok sayıda sunuş hâlâ yazılmayı bekliyor.



üç

Sivil Kadın, Kamusal ve Özel

On dokuzuncu yüzyılda siyasalın yeniden tanımlanması doğal olarak sivil toplumun da ayrıntılı bir biçimde yeniden tanımlanmasına yol açtı. Teorisyenler (esas olarak İngilizce konuşanlar) ve örgütçüler "kamusal" ile "özel"i ayırt ettiler ve her "alan"ı bir cinsiyetle eşitlemeye çalıştılar. Ne var ki, çabalarına rağmen alanlar ve cinsiyetler kesişti ve üst üste bindi, sınırları muğlak ve dalgalı oldu. Kamusal alan tamamen eril, özel alan tamamen dişil değildi. Kadınlar kamusal alana girmeye başladılar ve salon evlerin sayesinde dış dünyaya açık kaldılar. Erkekler de özel alanın dışında kalmadılar: Babanın yetkileri ailenin üzerinde bir ağırlıktı. "Sivil kadın" hem kamusal hem özeldi; kentte, ailede ve toplumda rahattı. Bu nedenle söylemin tuzaklarından sakınmaya dikkat edilmeli ve geleneksel kalıpların yapı bozumu yapılmalıdır.

Vücut, yürek, cinsellik, iş, yalnızlık: Bu terimler toplumsal dokunun kesitlerini ifade eder. Bir kadının vücudu hem kamusal, hem özeldir. İmgeler önemli olduğu için, görünüşler –güzellik, duruş, giyim– sorundu. Veblen'in "boş sınıf" dediği sınıftan kadınlar, ister aristokrat ister burjuva olsunlar, geçmiş bir çağın saraylarının yerini alan ve bizzat bu kadınlar gibi sınırlayıcı bir görgü, moda görgüsü tarafından yönetilen toplum tiyatrosuna adandılar. Giyim sanayii baştan sona, üretimden tüketime kadar kadınsaldı ve kuşkusuz, kadınların ekonomik bilincinin yükselmesinde bir araç işlevi gördü.

Kadınlar çocuk doğurdukları için, vücutları toplumun işleyişinde merkezidir. Doğum devletin işi haline geldi. Hekimler doğum sancısı çeken kadınların başucunda ebelerin yerini kaparken, yatak odalarına sızan demograflar zaten birkaç çocuk doğurmuş kadınların uyguladığı sinsi bir doğum kontrol biçiminden kuşkulandılar. Yeni-Malthusçuların "özgür annelik" çağrısına henüz pek kulak asılmamasına rağmen, öyle görünüyor ki kadınlar giderek daha küçük aileler istiyorlardı ve bu isteğin demografik sonuçlarıyla hesaplaşılmalıydı.

Elbette "kamusal kadın" teriminin daha meşum bir çağrışımı da vardı. Gerçekten de fahişelik hijyen ve "ırkın saflığı" adına giderek daha fazla kurallara bağlandı. Erkekler evlilik odası ile bordello ya da "aşk yuvası" arasına aşılmaz bir engel koymaya çalışmalarına rağmen, bunları birbirinden tamamen ayırmak olanaksızdı. Gebeliği önleyici teknikler genelevlerde öğrenildi. Cinsel yolla bulaşan hastalıklar erkekler tarafından kerhaneden eve taşındı. Bizzat fahişeler bu alanın geçici ziyaretçileriydi ve birçoğu, fırsat doğduğunda normal aile yaşamına geçmeye can atıyordu. Yine de saygınlık sınırlarında bulunan fuhuş, on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, "namuslu" olan kadınlar olmayanlardan giderek daha fazla tecrit edilince güçlendi.

Fahişeler kadınların gözünde bile muğlak figürlerdi, hem korkunun ve aşağılamanın hem merhametin ve dayanışmanın nesneleriydi, hem hoş bir özgürlüğün hem daha büyük bir baskının simgeleriydi. 1885'te kadınlar cinsiyetlerine gösterilen aşağılayıcı muameleyi protesto etmek için sokaklara inince Londra'da yapılan on dokuzuncu yüzyılın en büyük kadın toplantılarından birindeki sorun "saflık"tı. Bu yüzden kadınlar varlıklarının en mahrem boyutlarından biriyle kamusal bir rol edindiler.

Seks, onların seksi: Kadınlar kendileri için "bilme iradesi"nin harekete geçirdiği, fakat kadim tabularla da engellenen cinsellikten bir şeyler istediler. Bu yüzyıl kadınların cinsel "kurtuluşu"nun yüzyılı olmayacaktı. Lezbiyenler gizli yaşadılar, cinsel tercihleri fazla anlaşılmadığı ve hatta pek kabul edilmediği (bazıları "sözde homoseksüellik" diyordu) için hoş görüldü. Ne olursa olsun erkek homoseksüelliğinden daha az rezil sayıldı. Bu nedenle lezbiyenler otoritelerle sorun yaşamaktan uzak kalabildi ve mahremiyetlerini koruyabildiler.

Kadınların işine gelince, bunu aileden yalıtık anlama umudu yoktur. İşçi kadının durumu için aile can alıcıydı; çünkü evlilik statüsü ve çocuklarının sayısı ve yaşı emek pazarına girişini belirlemekteydi. Evi istila eden sanayileşme ya da ev içi emek fırsatlarını artıran kentleşme kadın işinin doğasını dramatik bir

biçimde dönüştürmedi. Dahası ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından sonra kadınlar ev hizmetçiliğinde ağırlıklı grup haline geldiler. Siyasal iktisatçılar kadın emeğinin karakteristiklerini tanımlamaya ve "kadın işi" ve "kadın meslekleri" için doğada bir temel bulmaya çalıştılar. Cinsel işbölümü, göreceğimiz gibi, iktisatçılar, işverenler ve sendikalar tarafından yorumlandığı şekliyle dilin bir ürünüydü ve dolayısıyla bu dili çözümlemek son derece önemlidir. Cinsel farklılık çoğunlukla sosyal bir yapıntıdır.

Gerçekliği örten çok sayıda olumsuz klişe dikkate alındığında, kadınların yalnızlığını değerlendirmek de bir o kadar zordur. Yalnızlık statik bir durum değil, sürekli değişen bir ilişkidir; zamanla, başkalarıyla, kendisiyle. Geçici bir deneyim, her kadının şu ya da bu zamanda tanıdığı bir deneyim olabilir. Erkeklerin ortalama ömrü ile kadınların ortalama ömrü arasında artan fark daha fazla dul demekti; bu, yaşlıların tarihinin (toplumsal cinsiyet bilinçli) yanı sıra, kendi başına incelemeye değer bir konudur. Ne var ki, bazı yalnızlık biçimleri diğerlerinden daha aşırıdır. Düşlerini gerçekleştiremeyen kadınların yalnızlığı, bağımsızlığı tercih eden, daha fazla özgürlük için bekârlığın bedelini ödemeyi tercih eden (Fransız hukukunda, erginlik yaşını geçmiş kadınlar için kullanılan *la fille majeure*, "yetişkin kız", erkeklerle eşit sayılırdı) kadınların yalnızlığından çok uzaktır.

Başka alanlar da araştırılabilirdi: Örneğin para, sosyal ilişkiler ya da şiddet. Evlilik sözleşmelerinde ve drahomalardaki değişikliklerle, kadınların işletme ve ailenin mali işlerini yönetme yasal haklarıyla, aile işletmelerinde ve miras stratejilerinde kadınların oynadığı rolle ilgili karşılaştırmalı bir incelemeye ihtiyaç vardır.

Aynı şekilde özellikle kentlerde kamusal alanlarla ilgili kapsamlı bir araştırmaya, kadınların ve erkeklerin kamusal alanda nasıl birlikte davrandıkları ve kadınları ayrı tutma arzusunun kadınların kendiliğinden hareketleriyle nasıl sürekli geri püskürtüldüğüyle ilgili gözlemlere (Tocqueville, Flora Tristan ve

Jules Vallès gibi on dokuzuncu yüzyıl gezginlerinin yaptıklarına benzer) ihtiyaç vardır. "Kadınlaşmış" salonlar hâlâ dişi iktidar merkezleri miydi? Kafeler söylendiği kadar "eril" miydi?

Ailede ya da toplumda ister kadınlar maruz kalsın, ister kadınlar tarafından uygulansın, şiddet ataerkilliğin varlığını sürdürmesinin (ya da gerilemesinin) özellikle hassas bir göstergesidir. Ensest, tecavüz, işyerinde cinsel taciz, "aldatarak baştan çıkarma", bilerek yiyecek vermemek, dövmek: Bunların hepsi kadınlara fiziksel baskının göstergeleridir ve kapsamlarının ölçülmesi zordur.[1] Öte yandan, suç işlemekle suçlanan insanların yüzde 20'sinden azı kadın olmasına rağmen, sürekli "suçlu kadınlar"dan söz edilmesi eşitlik ve isyan korkularını hangi fantezilerin beslediğini gösterir. Alexandre Dumas gerekli reformlarda ısrar ederken *Women Who Kill and Women Who Vote*'u (Öldüren Kadınlar ve Oy Veren Kadınlar – 1880) çağrıştırdı. İma ettiği şuydu: Kadınlara haklarını verin, yoksa bizi öldürecekler![2] Kriminolojik söylemin aşırı formülasyonları (çözümlenmesi gereken başka bir dil) bile cinsel gerilimi açığa vuruyor.

G.F. – M.P.

13

Vücutlar ve Yürekler

Yvonne Knibiehler

1800'DE YENİ MODA ev eşyası "pşik" olarak bilinen bir tür ayna, ya da insanın kendisini tepeden tırnağa inceleyebildiği boy aynasıydı. Elbette şimdi *pşik* "ruh" anlamına geliyor. Bu sözcük yeni bir kadın kimliği kavramını, bir kadının vücudunun tamamını birleştiren bir kavramı ima eder mi? Henüz değil. Çoğunluğu fiilen dindar olmasa da inançlı olan on dokuzuncu yüzyıl kadınlarına vücudun ruhun düşmanı, selamete giden yolda büyük bir engel olduğu öğretiliyordu. Ve her durumda, gebeliğin, çocuk doğurmanın ve emzirmenin güçten düşürdüğü kadın vücudu fiilen kadının türün hizmetkârı olarak yabancılaşmış varoluşunun vücut bulmasıydı. Kadınlar *bununla* nasıl özdeşleşebildiler?

Yürek, aksine, kadın kimliğinin merkeziydi. Bu konuda laik toplum ile dinsel toplum hemfikirdi. Antropologlar ve hekimler kadınlara bolca bahşedilen duyarlılıklar, duygular ve içgüdülerin toplumun doğru işleyişi için vazgeçilmez niteliklerin kaynağı olduğunu öğrettiler. İsa'nın Kutsal Yüreği'ne hürmet Katolik ülkelerde belirgin bir biçimde yaygınlaştı. Bu kültün ikonografisi İsa'yı göğsü açık canlandırmaktaydı, göğsün içinde derin bir yarayla yarılmış bir yürek bulunuyordu; bunlar aklı ya da bilimi değil, aşk mucizesini gerektiren dolaysız ve yoğun bir iletişimin ya da birleşmenin simgeleriydi.[1]

Bu arada hijyendeki ilerleme daha önce belirsiz ve parçalı olan bir vücut imgesinin dış çizgilerini sağlamlaştırmaya başlıyordu. Doğum oranında bir gerilemeyle birlikte işlevsel öncelikleri değişen vücuda bakmanın yeni yolları vardı. Yüksek kültür kadınların eğitimini etkiledi ve daha kişisel öğrenme biçimlerinin yerini almaya yöneldi. Kadınların bilinci yavaş, fakat sürekli bir biçimde geleneksel bağlarından uzaklaşmaya başladı.

Vücut

Vücut söylemi çok az esinlerken, güzellik devrimci krizin ardından yeniden itibar kazandı.[2] Hıristiyan ahlakçılar güzellikten kuşkulandıkları halde, Aydınlanma natüralizmi güzelliğe itibarını iade etmişti. Güzellik sadece üreme edimine yararlı bir teşvik değil, zayıf cinsin asli ve meşru silahıydı da; zayıf cins bu silahla güçlüyü ehlileştirmeyi umabilirdi. Ne var ki, bunu yapmak için farklılığını hissettirmek zorundaydı. Bu yüzden cinsel iki-biçimlilik bireysel morfolojilerin zararına kendisini bir dogma olarak gösterdi. Duyarlılığı ve narinliği gösteren her şeye olumlu değer atfedildi: Sinir lifleri görülecek kadar ince bir deri, bir bebeği ya da acı çeken birini kucaklayacak kadar yumuşak bir beden, narin bir endam, ince eller, küçük ayaklar. Diğer yandan doğal üreme işlevlerinin göstergelerine de değer atfediliyordu: Yuvarlak kalçalar, dolgun memeler, besili beden.

Sosyal Tanım: Güzelliğin Yeni İşlevleri

Bir kadın için erkeksi görünmek acayip görünmekti. 1810'da geri gelen korsenin uzun süreli başarısının nedeni budur. Yeni korse eski balina iskeleti modeli kadar yüksek ya da sert değildi ve şimdiki misyonu estetikti: Beli daha ince göstermek, popoyu ve göğsü öne çıkarmak. Dahası korse "sahici" kadının kendi şeklini ve duruşunu her zaman kontrol etmesine olanak vermekteydi. Kadının fiziksel ve ahlaki asaletinin hocasıydı. Yine de, uluslararası üne sahip iki starın kanıtladığı gibi, dayanıklılık biçimin değişmezliği anlamına gelmiyordu: On dokuzuncu yüzyılın eşiğinde zarif, beyaz ve iffetli Juliette Récamier'nin göz kamaştırıcı endamı dururken, sonraki onyıllarda bol duyusallığın sürekli temaşası, Countess de Castiglione, rağbet gördü.

Romantikler eterik bir kadın düşlediler ve operanın yetenekli balerinleri bu işe uygundu. Yeni icat edilen bir teknik olan "parmak uçları"yla dans etmek, silueti inceltmekte ve ağırlıksızlık görüntülerine olanak vermekteydi. *La Sylphide* (1832) ve *Giselle* (1841) gibi baleler kadınları bedenin yükünden geçici olarak kurtarmaktaydı. Romanların kadın kahramanları ince ve narindi. Olanaklıysa siyah saçlarla, gözlerin etrafında siyah halkalarla ve pirinç unundan gölgelerle vurgulanan baygın bir beniz romantik benliğin ıstıraplarını simgelemekteydi.

Yüzyılın ortasında sağlıklı oluş tekrar moda oldu. Dekolte gece giysileri endamları tüm şehvetleriyle sergilemekteydi. Kadınlar tam bir göğüs gösterisiyle ya da nefes kesici bir belle eril gözleri mem-

nun edecek şekilde belkemiklerini dikleştirmekte ve göğüs kafeslerini öne çıkarmaktaydı; omurga eğriliği zayıf cinse özgü hale geldi. Soluk benizlilik moda olmaktan çıktıktan sonra bile, berrak bir ten güzelliğin tartışmasız bir ölçütü olarak kaldı. Hanımlar sedef gibi, inci beyazı bir ten rengini korumaya çalıştılar; bu, onların dışarıya fazla çıkmadıklarının ve kapalı mekânlarda kalmayı sevdiklerinin kanıtıdır. Biçim yuvarlaklığı ve derinin beyazlığıyla birlikte, gür ve parlak saçlar da güzelliği çağrıştırmaktaydı. İçine bir parmak sokulabilen uzun "İngiliz" bukleler, kabarık ilmekler, sıkı saç bağları ve ağır topuzlar modaydı; gür bir başlık arayışıyla peruklara izin verilirdi. Yoksul köylü kadınlar saçlarını satarak biraz para kazanabilirlerdi; bu özellikle kocalar için katlanılması zor bir darbe ve acımasız bir fedakârlıktı. Saçlar üşütme korkusuyla yıkanmazdı, fakat sık sık taranırdı. Saç kokusunun erkekleri çıldırttığı varsayılırdı; fakat koku duyarlılıkları daha müşkülpesentleşti. Uzun süre afrodizyak sayılan (Michelet'ye göre) kadın vücudu kokuları, belki kentsel kalabalıktan ötürü, belki aşk ilişkilerinde sürekli artan incelikten ötürü tiksinti yaratmaya başladı. Kolonyanın popülerliği sürekli arttı.

Devrimden sonra ayrıcalığın çöküşü erkek giyiminde ağırbaşlılığı zorunlu kıldı. Hırslı erkekler başarılarını ya da gösterişlerini görüntüleri ve süslü giyimleriyle insanları etkileyen karılarının ve metreslerinin vücutları üzerinde gösterdiler. Tarihte daha önce hiçbir zaman kadınlar bu kadar çok kumaşa bürünmemişti. Birinci İmparatorluk sırasında hâlâ sıkı ve boru gibi olan elbiseler Krinolin çağına (1854-1868) kadar gittikçe bollaştı: O günlerde bir etekliğin çapı üç buçuk metreye ulaşabiliyor ve otuz metre kadar kumaş gerektirebiliyordu. Heybetli bir idol olan madam bütün maiyetini belli bir mesafede tutardı. Hareket etmesi ya da oturması zordu. Hanımlar odasına gitmek bir hizmetçinin yardımını gerektirmekteydi. Daha sonra bu kıyafet anıtlarının yerini kalça yastıkları, kuyruklar ve kalça üstü destekleri aldı. Bel çevresi yükseklikleri, kol biçimleri ve yaka çizgileri artık mevsimden mevsime değişmekteydi. Moda herhangi bir demokratikleşme olasılığının önüne geçmek için gelip geçici şeylerin üretimini hızlandırdı. Bu oyunda yüce hanımefendiler kibar fahişelerin gerisinde kalmakta sakınca görmediler; elbette o zaman da ölçülülük gerçek zarifliğin ve sahici farklılığın göstergesi haline geldi.

Erkekler moda sanayiine girince önemli bir yenilik gerçekleşti. Birinci İmparatorluk sırasında Leroy sivrilmeyi başarmıştı; fakat *haute couture*'ün gerçek babası Worth'tu. Canlı modeller kullanmayı ve onları bir zarafet geçidiyle izleyicilerin önünde yürütmeyi düşü-

nen ilk kişi oydu. Bir kadın tuvaletine bu kişisel tonu eklemek için yanardöner kumaş ve hoş süslerin imalatını teşvik eden de oydu. Çekici kreasyonları ve inanılmaz faturaları kibri kadar ünlüydü: Kuruluşunda en yüce hanımefendiler bile bekleme odasında beklemekten ağaç olabilirdi.

Yeni tasarım kuruluşlarına rağmen, bağımsız dikişçilerin önlerinde hâlâ güzel günleri vardı ve sayıları sayılamayacak kadar arttı. Ne var ki, geçim araçları başka bir yerden tehdit edildi: Kadınların giyim tarzını dönüştüren hazır giyim sanayii. Yüzyılın başlangıcında bir giysi ve incik boncuk malzemesi bir sınıftan diğerine geçti: Korkulur yosma ve arabulucu, *marchande à la toilette*, kullanılmış giysi, şapka, bone ve gece kıyafetleri satın alır ve onları genç yosmalara satardı. Ne var ki, daha sonra mağazalar –bir yenilik– aynı malzemeleri yeni ve giyilmeye hazır satmaya başladılar. İnsanın görebileceği, dokunabileceği ve deneyebileceği giysilerle dolu, ferah ve iyi aydınlatılan bu mağazalar kadınların gözlerine, parmaklarına ve imgelemlerine gerçek bir ziyafet çekmekteydi; bu, yeni bir mutluluk kaynağıydı. Artık sürprizlerle ve hoşluklarla dolu alışveriş, fiyatlar düşünce daha da heyecan verici hale geldi. Mütevazı orta sınıf kadınları ve hatta işçi kadınlar bile o zamana kadar hayal edilemeyen bir tercih yelpazesinin coşkusunu yaşadılar. Eskiden on yıl boyunca aynı mavi ya da gri elbiseyi giyen bir kadın artık her yıl değişik renkte birkaç patiska elbise satın alabilirdi.

Ne var ki, yeni moda biraz direnişle karşılaştı. Kırsal kesim kent modalarından uzun süre etkilenmeden kalmıştı. Kuşkusuz 1850'den kırsal alanların sahip olduğu refah süslü giyimde ifade buldu, fakat bu refahtan ilk yararlananlar yerel kostümler oldu. Bunların en alışılmadık olanları Hollanda, Bavyera, Alsace, Britanny ve Arles civarındaki alanlarda gelişip güçlendi. Gelenek ve görenekler karmaşık bir kodla temsil edildi: Biçimler, renkler, boyutlar, saç süsleri, atkılar, önlükler, etekler; hepsi birer göstergeydi. Aniden, 1880'den sonra, birkaç yıl içinde bölgesel kostümler yok oldu ya da "folklor"a dönüşme onursuzluğuna maruz kaldı.

Dinsel kostümler daha uzun yaşadı.[3] Yeni tarikatların yenilikçi kıyafetleri insanları hayrette bırakmaktaydı. Külah, peçe, saç bağı, yaka, omuzluk, elbise kolu ve kolçak, renk ve kumaş gibi ayrıntılara inanılmaz ölçüde dikkat edilirdi. Burada giysi mistik bir simgeydi, her malzeme nedamet ruhunu ifade etmekteydi. Birçok kadının hâlâ okumayı bilmediği bir çağda bir rahibenin alışkanlığı, bir dersi sözcüklerden daha güçlü bir biçimde anlatmaktaydı: Vücudu, görevlerini ve kaderini ifade etmekteydi.

Giyim masumiyeti de ifade etmekteydi. Gelinler en azından kent-

te artık beyaz giyiniyorlardı. İlk komünyon giysisi beyazdı. İlk balo kıyafeti hâlâ dokunulmamış iffeti örten transparan muslindi. Genç bir kız bir zambaktı, bir kumruydu. Lüks hakkı yoktu; tevazu onun kaderiydi, fakat annesinin gösterişli giyimi evliliğin gelecekte bir çiçeklenme, bir güzellik ve kıyafet parlaklığı gibi görünmesini sağlamaktaydı.[4] Giysi büyüme evrelerini, kişilik oluşumunu da vurgulardı. Genç bir hanımın eteği yerde sürünürdü ve saçları özenli bir biçimde yapılıydı. Ergenlikle boğuşan biraz daha genç bir kız saçlarını örebilir ya da bir fileyle toplayabilirdi; etek boyu ise ayak bileğinden aşağı inmezdi. "Akıl yaşı"ndan küçük bir kız, saçlarını serbest bırakırdı. Elbisesi ayakkabılarının, hatta paçalı donunun biraz görünmesine izin verirdi. Comtesse de Ségur ve Lewis Carroll gibi yazarların eserlerinde küçük kızlar güçlü figür gibi görünürdü. Dört yaşındaki Sophie bir asiydi ve Alice kendi başına Harikalar Diyarı'nı keşfetmek için aynanın içinden geçti.[5]

Kadın pantolonlarının tuhaf kaderi araştırmaya değerdir: Yüzyılın başında tabu olan şey yüzyılın sonuna gelindiğinde başkalaşıp ağza alınmaz bir iç çamaşıra dönüşmüştü. (Biraz tuhaf ifade etmek gerekirse, pantolonlar dona dönüşmüştü.) Doğrusu tabu, kadınları erkek gibi giyinmekten hiçbir zaman alıkoymadı; ister amaca uygunluktan ötürü (Mme. Marbouty 1836'da Torino'ya giderken Balzac'a eşlik etmek için erkek kılığına girmekten keyif aldı), ister kurtuluş ruhuyla olsun (kocasından ayrılan George Sand ya da 1848'de Vésuvienne'ler örneğinde olduğu gibi). Fakat bunlar kuralı kanıtlayan istisnalardı. Bu arada, uzun paçalı kadın donu itibar kazandı. Opera dansçılarının namus uğruna diz altına kadar inen şalvar giymeleri gerekiyordu ("tütü"nün kaynağı buydu) ve daha sonra aktif küçük kızlar da aynısını yaptılar. Fahişeler 1820'lerde bunlardan büyük ölçüde hoşlandılar. Krinolin kasnağı korse ile jartiyer arasına daha fazla hava ulaşmasına olanak sağlamak için etekleri ve kombinezonları vücuttan ayırınca, matronlar paçalı don giymeye başladılar; fakat bu alanı örterken baldırları ayırmak ve vajinayı kapatmak zorunlu muydu? Bikini don zafer kazandıysa, öncelikle bir simge olarak kazandı: Popüler mecazın süregiden bir teması, kimin "pantolon giyeceği" üzerine savaş, söz konusu olan şeyin önemini gösterir. Kadın iç çamaşırı aynı anda hem "vazgeçilmez", hem "ağza alınmaz" hale geldi: Çağrıştırdığı şeyden ötürü adı söylenemezdi. O sırada baldırlar, hatta bacaklar bile edepsiz sayılırdı. Victoria döneminde edep masa ayaklarını örtecek kadar ileri gitti. Haddini bilmez bir karşı kültür ifadesi olan Belle Epoque'un ünlü "Fransız kankan"ının o kadar çok bacak sergilemesi bir tesadüf müydü?

Diz altı şalvarlar, slipler, badiler, dantel *canezou*'lar, iç etekliklar, kaşkorseler, gömlekler ve diğer öteberiler: Dönem olağanüstü bir kadın iç çamaşırı patlamasına tanık oldu. Tekstil sanayiinin makineleşmesi ve pamuklu fiyatlarındaki düşüş bu görüngüyü sadece kısmen açıklayabilir. Örtmeye, sarmaya ve gizlemeye duyulan neredeyse nevrotik ihtiyaç âşıkane alışverişin yeni kurallarıyla ilgili bir arayışı, erkek ile kadının daha yavaş, daha nazik, daha yumuşak bir araya gelişi bağlamında hem ölçülülüğü, hem erotizmi onurlandırma arzusunu gösterebilir. Bu tür *froufrou*'ların (hışırtı) eski elbiselerden kesilen sliplerle ve iç eteklikler ile idare eden ve I. Dünya Savaşı'na kadar diz altı şalvar giymeyen kadın çoğunluğu için ulaşılmaz lüks olduğunu eklemek gerekir mi? Bon Pasteur yetimlerinin 1903'te iç çamaşırları yoktu: "Kadın organlarının kazaları"yla kirlense bile ancak üç ayda bir yıkanan bir tek düz dokuma etek verilirdi.

Dantelle süslü bir baş yastığı, usta işi işlemeli çarşaflar: Bunlar da bir hanımın güzelliğini güçlendiren malzemelerdi. Bu malzemelerin üzerinde düğün gecesinin ve çocuklarını doğurmanın heyecanı yaşayacaktı. Bir kadının iç çamaşırlarıyla birlikte, ev eşyaları da yatakta, tuvalet masasında ve yemekte ona eşlik eder ve kadınlık görevlerinde ona hizmet ederdi. Gelin çeyizinin bu kadar değerli bir iyelik, kişisel bir hazine, vazgeçilmez bir servet olmasının nedeni buydu. Bir kızın yetişmesinde çeyiz hazırlamak önemli bir aşamaydı: Sadece iğne işi becerilerini değil, sessiz oturmayı ve sabırla çalışmayı da öğrenirdi ve bunu yaparken vücut, vücudun çeşitli organları ve işlevleri üzerinde uzun uzadıya düşünürdü. Ergenlik ile evlilik arası dönemde bir kız, çamaşırlarını, daha ayrıntılı motiflerle kuşatılmış adının baş harflerini işleyerek "işaretlerdi". Sevgiyle saklanan, fakat çok az kullanılan takımlar bir kadının bakirelik yıllarının anıları, neredeyse bir özerklik simgesi olarak kalırdı. Kadınların çok sıkı dizginlendiği Güney Avrupa'da (Fransa'nın güneyi, İspanya ve İtalya) çeyiz özellikle önemliydi. Zapt edilemez bir narsisizmin nahif, inatçı bir ifadesi miydi?[6]

Çamaşır yapanlar, korse yapanlar ve çamaşırcılar bu güzel, lekesiz çamaşır sevgisini anlar, paylaşır ve överdi. Bu kadınlar mesleklerinden ötürü müşterilerinin vücutlarını görme ve mahremiyetlerini paylaşma hakkına sahiptiler. Birçok sırrın farkındaydılar ve hizmet ettikleri kadınlarla sosyal farklılığı aşan ihtiyatlı bir suç ortaklığı kurmaktaydılar. Sayısız kadın bu işleri yapmaktaydı; Zola'nın *L'Assommoir*'ındaki Gervaise gibi birçoğu geçimini bununla sağlar ve bundan gurur duyardı.

Yirminci yüzyılın başında kadın vücudunun görüntüsü yine

köklü bir dönüşüme uğradı. Moda terzisi Poiret 1905'te korseden kurtulmaya cüret etti. İhtiyatlı zarif kıyafetleri düzgün ve akışkandı ve zayıf endamları uygun biçimde açığa vuracak şekilde tasarlanmıştı. Bu arada Amerikalı dansçı Isadora Duncan çıplak ayakla dans edip Antik Yunanistan'ı anımsatan tunikler giyerek tütü'yü ve bale ayakkabısını ıskartaya çıkardı. Hızlı başarısı ve muazzam itibarı birçok kadının kurtuluşu gizliden gizliye arzuladığını gösterir.

Kadın vücudunu yutan tekstil yığınları çökünce, sonuç sadece bir moda değişikliği değil, kültürel bir devrim de oldu. Bazıları bunu "güzelliğin çöküşü" olarak gördü. Zola daha anlaşılır bir biçimde şunları yazıyordu: "Güzellik düşüncesi değişiyor. Güzelliği kısırlıkta, dar böğürlü, uzun, ince endamlarda arıyorsunuz."[7] Bütün yüzyıl farkında olmadan bu değişime doğru hareket etmekteydi. Fakat üreme aracının doğurganlığı azalınca, daha dikkatli bakışların odağı haline geldi.

Biyolojik Tanım: Medikalleşme

"Gebe kadın aktif ilginin, dinsel saygının ve bir tür hürmetin nesnesi olmalıdır" diye yazıyordu Dr. Marc 1816'da.[8] Bu kaygı öncelikle fetusa odaklıydı, fakat onu taşıyan kadına da yararı dokunmaktaydı. Marc korunmaya muhtaç kadınların yaşamıyla ilgili bize epeyce şey anlatan önlemler önerdi. Aşağı sınıflarda çok yaygın olan şiddeti önlemeyi umuyordu. Birçok düşük sarhoş kocaların acımasız davranışlarından kaynaklanıyordu. Doktor kadınların ağır fiziksel işlerden muaf tutulmasını da önerdi. Bu düşünceler rağbet görmeye başladı, yine de kadınlar için sonuçları tümden olumlu değildi: Marc ve onun gibi diğerleri kadınların tüm faaliyetlerini sıkı bir biçimde denetleyerek ve eğlencelerini sınırlayarak onları kendilerine karşı korumaya çalıştılar: Örneğin tempolu danslardan ve valsten sakınılmalıydı. Ataerkil hekimler gebeliği bir tür kontrollü çileciliğe dönüştürmeyi düşlüyorlardı. Bu ilk girişimlere rağmen, geleceğin annelerini koruma yeni iş yasalarının benimsendiği yüzyılın sonuna kadar resmi olarak düzenlenmedi.[9]

Bu arada Victoria dönemi namus anlayışına yanıt olarak gebelik tabulaştı: Kendisini bu "ilginç durum"da bulan kadın olabildiğince az görülsün diye evden dışarı çıkmazdı. Benzer bir tabu çocuk doğurmak için de geçerliydi: Alsace'ta yeni doğanın leylekler tarafından getirildiği, bir lahananın altında bulunduğu ya da ebe tarafından getirildiği söylenirdi. Elbette sorun insan türünün hayvanlığını yadsımak ya da en azından maskelemekti. Bu arada gebe fahişeler genelev müşterilerince özellikle aranmaktaydı.

On sekizinci yüzyılda başlayan çocuk doğurmanın medikalleşmesi on dokuzuncu yüzyılda yaygınlaştı. Doktorlar ebelerin üç ila dört katı fazla ücret aldıkları için, bir hekimin hizmetlerinden yararlanmak bir zenginlik göstergesiydi. Daha mütevazı anneler ebelere güvenmeye devam ederken, çok yoksullar hastanelere gitmekteydi. Çocuk doğurma göreneklerinde coğrafi farklılıklar çoğunlukla ekonomik farklılıkları yansıtır. 1892'de Londra'da yoksul Doğu Yakası'nda doğuran kadınların yarısı, Batı Yakası'ndakilerin ise sadece yüzde 2'si ebelerden yararlanmaktaydı. Boston'da 1820'ye gelindiğinde çocuk doğum pratiğinin tamamı erkeklerin elindeydi.[10]

Doktorların işin içine girmesinin ölüm oranlarını azalttığı asla kesin değildir (1870'ten önce). Tıbbi hizmetlerin uygulanma düzeyinin yüksek olduğu, fakat yoksulların kalabalık varoşlarda yaşadığı Rouen'de anne ölüm oranı sürekli yüzde 11 civarında kaldı. Ebelerin hâlâ eski parmak hesabına göre hareket ettikleri Utah'ta kayıplar yüzde 6 civarındaydı; fakat burası yüksek dağ zirveleriyle çevrili açık mekânlardan oluşan ideal anti-epidemik çevreydi.[11]

Doktorların acıyı azalttığı da açık değildir. İlk kez 1840'ların sonunda denenen eterle ya da kloroformla anestezi, Havva'nın kızlarının acılarını bir ihsan gibi görüp kabul etmeleri gerektiğine dair Hıristiyan inanca rağmen, kısa sürede rağbet gördü. Kraliçe Victoria 1853'te sekizinci çocuğunu doğururken kloroform istedi. Fakat hekimler olası ters sonuçlarından ötürü anestezi kullanmaya istekli değildi. İmparatoriçe Eugénie 1856'da çok zor bir doğum yaparken eterle rahatlamayı kabul etmedi, fakat bir daha da çocuğu olmadı. Ebeler doktorları sabırsız olmakla ve forsepslere başvurmakta çok acele etmekle suçladılar.

Doğum hekimliğinde büyük ilerleme, doğuran annelerin evlerinde değil, sadece en berbat koşullarda yaşayan kadınların yararlandığı hastanelerde gerçekleşti. Bir çocuğun ebeveyninin evi dışında bir yerde doğmasının uygunsuz, neredeyse düşünülemez olduğu konusunda herkes hemfikirdi. Yine de, yüzyılın başında bu yoksul annelere hizmet sunma yönünde adımlar atıldı. En iyi durumda, Paris'te 1794'te açılan Port-Royal doğum hastanesi gibi yeni kolaylıklar yaratıldı. En kötü durumda ise hastaneler birkaç koğuşu doğum vakalarına ayırdılar. 1850'den sonra düzenli olarak derlenen istatistikler bu kurumlardaki ölüm oranının oldukça yüksek, yüzde 10 ila 20 arasında kaldığını gösterir. Yüksek ölüm oranının nedeni kısmen hastanede doğurmaya çalışan birçok annenin raşitizme ya da tüberküloza yakalanmış olmaları ve çok korkmalarıydı; fakat esas neden otopsiden çıkıp hiçbir önlem almadan doğrudan vajinal muayene yapan hekimlerden ve öğrencilerinden geçen doğum humma-

sıydı. 1840'larda enfeksiyondan kuşkulanan Avusturyalı hekim Semmelweiss, yardımcılarına ellerini yıkatarak kliniğindeki ölüm oranını azalttı. Fransa'da Tarnier, doğum hekimliğini iyileştiren ilklerden biriydi. Fakat gerçek ilerleme, Batı Avrupa'da ve Amerika'da hastaneler 1870 ile 1900 arasında antiseptik uygulamalara başladıktan sonra geldi. Bu dönemin sonuna gelindiğinde anne ölümü oranları yüzde 2 civarına düşmüştü. Ancak o zaman hastanede doğurmak evde doğurmaktan daha güvenli oldu. Dahası, yara dikişinde ilerleme yeni bir cüretkâr cerrahi operasyonun yolunu açtı: Yüzyılın bitiminden sonra sezaryenle doğum yaygınlaştı.

Bu arada ebeler iş alanlarının daraldığını gördüler. Özel ebelik mali olarak kârlı olmaktan çıkınca, ebeler hastanelerin ve özel kliniklerin ücretli çalışanları olarak iş buldular. Oralarda kendilerini bağımlı konumlarda buldular; tam yetkili doktorlardan emir alıyorlardı ve kadınların ihtiyaçlarına yanıt verme özgürlüğüne artık sahip değillerdi. Böylece kadın dayanışmasının geleneksel bir biçimi çöktü ve kadınlar üreme alanında tüm özerkliği kaybettiler. Edep engellerinin bu kadar hızla kırılmış olması, kaynaklarının "doğal" olmaktan çok kültürel olduğunun en iyi kanıtıdır. Bu aşamadan sonra çocuk isteyen kadın kocasına değil, doktoruna, yeni "doğal" koruyucuya yöneldi.

Tıbbi ilerlemenin tek kurbanı ebeler değildi. Diğer geleneksel bakıcılar da bilgi ve becerilerinin itibarsızlaştığını gördüler. İngiltere'de ve Amerika'da Florence Nightingale gibi kadınların enerjik çabaları sayesinde hemşireler özerkliklerini biraz korumayı başarmalarına rağmen, Post-Pasteur'cü dönemde rahibeler, ziyaretçi hemşireler ve şifacılar doktorların bağımlıları, hatta hizmetçileri haline geldiler. Kadınların kendilerinin de sonunda hekim oldukları ve böylece tıbbi pratiğe yetkili konumlarda geri döndükleri doğrudur; fakat mesleğe ulaşmaları uzun zaman aldı. Erkek meslektaşlarınca kuşkuyla bakılan kadın öğrenciler uysallığı kabul edilmeyle değiş tokuş ettiler, inisiyatif ve sorumluluk gerektiren görevlerden kaçındılar. Bu yüzden birkaç istisna hariç, kadın tıbbının evrimini etkileyemediler.[12]

On dokuzuncu yüzyıl kadınları daimi hastaydı. Aydınlanma tıbbı bir kadının yaşam evrelerini herhangi bir patolojinin yokluğunda bile bir dizi korkunç kriz olarak sunmuştu. Gebelik ve çocuk doğurmakla birlikte ergenlik ve menopoz da az çok tehlikeli hastalık olarak görülmüştü ve yumurtalıktaki bir "yara"dan kaynaklanan âdet kanamasının bir kadının sinirsel dengesine bir tehdit oluşturduğu söylenmişti. Eldeki tüm istatistikler on dokuzuncu yüzyılda kadınların hastalık ve ölüm oranının erkeklerinkinden çok daha yüksek olduğu konusunda hemfikirdir.[13] Popüler kanı ve tıbbi uzman-

lar "kadınsal doğa"nın "zayıflığı"nı sorumlu tuttu. Kadınların ıstırabının bu sözde evrensel ve ebedi biyolojik "neden"i sefil kadercіliği teşvik etmeye uygundu. Yine de işin aslı şuydu: Kızlar ve kadınlar içinde yaşamak zorunda kaldıkları berbat koşullardan ötürü hastalanmaktaydılar. Ne var ki, o zamanın çok az hekimi toplumsal etkenleri hesaba katmayı biliyordu.

Dr. Virey 1817'de "kızlar[ın] insan ırkının en narin ve hastalıklı unsuru" olduklarını ilan etti.[14] Beş yaşından itibaren aşırı yüksek kadın ölüm oranı aslında tüm Batılı ülkelerin önemli bir sorunuydu. On sekizinci yüzyılda zaten aleni olan sorun 1840 ile 1860 arasında, görünüşe göre özellikle Fransa'da ve Belçika'da daha da kötüleşti.[15]

"Verem" tüm hastalıkların en öldürücü olanıydı. Belçika'da yedi ila on beş yaş arası kızlar arasında tüm ölümlerin yüzde 20'sinin, on beş ila yirmi bir yaş arası kızlarda yüzde 40'ının nedeniydi. Kızların hastalığa dayanamama olasılığı oğlanların iki katıydı. Zengin aileleri tedavi eden doktorlar şımarık ve nazlı büyütülen genç kadınların hastalığa karşı neden bu kadar dayanıksız olduklarını anlamakta güçlük çekiyorlardı. Kentleşmenin hastalığın bulaşmasını kolaylaştırdığı doğrudur. Fakat büyük Laennec de dahil, en iyi hekimler duygusal ıstıraptan, düş kırıklığından ve yürek sızısından da eşit ölçüde kuşkuluydular. Brontë kardeşlerin durumu bu teoriyi desteklemekteydi. Tüberkülozun dört başı mamur romantik illet olması bir tesadüf müydü? Üzüntü ve düş kırıklığı, depresyon ve yaşamdan tiksinti daha genel koşulların sonuçlarıydı: Doğumdan itibaren oğullar kız evlatlardan daha iyi karşılanırdı. Ebeveynler, bilinçli ya da bilinçsiz, kız evlatları ihmal ederdi. Michelet'nin de paylaştığı kuvvetli bir önyargı, eti, özellikle kırmızı eti kızların yemek listesinin dışında tutmaktaydı. Uygun yetiştirme ilkeleri genç kadınların temiz hava, güneş ışığı ve egzersizden yoksun karanlık odalara kapatılmalarını, saatlerce iğne işiyle uğraşmalarını gerektirmekteydi. Daha edepli ailelerde çok küçük kızlardan bile oldukça yorucu ev işlerini yapmaları istenmekteydi. Bazıları bütün günlerini tarlada, fabrikada ya da atölyede geçirmekteydi.

Tüberküloz, anne ölümlerine katkıda bulunan faktörler arasında da sayılmaktaydı ve çoğunlukla annelerin kızlar gibi büyütülmelerinin bir sonucuydu. Raşitizm de yoksulluğun yaygın bir sonucuydu. Yoksul kadınların doğumu zorlaştıran çok dar leğen kemikleri vardı. Fakat genç kızlar bile belkemiğini etkileyen hastalıklara maruz kalmaktaydılar: Lordoz, skolyoz ve kifoz gibi sözcükler tıp sözlüğüne bu sırada girdi. Bu tür bozuklukları olan kızlar olgunlaşıp evlendiklerinde, bu koşullar gebeliklerini zorlaştırmaktaydı.

Genital organ hastalıkları da önemliydi. Hekimler namus düşkünü hastaları vajinal muayeneye tabi tutmaya cüret edemedikleri için, genital organlar hakkında çok az şey biliyorlardı. Ne olursa olsun, birçok doktor metritisin (dölyatağı yangısı) kaçınılmaz, evrensel bir durum olduğuna inanmaktaydı. Doktorlar zührevi hastalıkların farkında olmalarına rağmen, konuya fazla ilgi göstermediler: "Kocalar ve karıları günlük ekmeklerini paylaştıkları gibi frengiyi de paylaşırlar."[16] Bu "paylaşma"nın her zamanki kurbanı iffetli kadın çoğunlukla aile uyumu uğruna hastalığından habersiz bırakılırdı. Doktorlar kocadan izin almadan hastalığı tedavi etmezdi; çünkü tedavi hastalığın gizli nedenini açığa çıkarırdı. Geleceklerini güvenceye almak için evlenen kaç genç kadının bu şekilde erkek şikesine kurban gittiğini hiçbir zaman öğrenemeyiz. Fakat geçmişleri ne olursa olsun, tüm kadınlar avanak değildi ve hepsi kaderine boyun eğmedi. İki örnek yeterlidir: Zührevi hastalıklarla karşılaşmak zorunda kalınca yaşamları dramatik bir biçimde dönüşen zengin bir Lombard aristokrat olan Cristina Trivulzio, Prenses Belgioioso ve Parisli bir nakışçı olan Suzanne Voilquin. Her iki kadın kendilerini kirleten kocalarından dostça ayrıldı ve konunun uzmanı haline geldi. Şiddetli nevraljiye yakalanan Cristina daha sonra akrabalarının ve arkadaşlarının tedavisinde kullandığı çağdaş ilaçlar hakkında kapsamlı bir bilgi edindi. 1849'da Roma kuşatması sırasında kentin hastanelerini ve kliniklerini herkesin hayranlığını kazanan bir etkinlikle örgütledi ve yönetti. Suzanne, Dr. Hahnemann'la birlikte homeopatik tıp eğitimi gördü. Daha sonra Saint-Simoncu dostlara katılmak için gittiği Kahire'de bir hastanede kurslara katılmak için erkek kılığına girdi. Ebelik belgesi aldıktan sonra Fransa'da ve Rusya'da çalıştı. Yüzyılın sonuna doğru frengi hayaleti tüm Avrupa'ya musallat olunca doktorlar sonunda en saygın matronları bile tedavi etme hakkını elde ettiler.

Tüm kadınların "sinir hastalıkları"na maruz kaldıkları, kalmakta oldukları ya da bir gün maruz kalacakları da genel olarak kabul edilmekteydi. Kırsal dinginliğin kaygılı bir nostaljiye hâlâ esin kaynağı olduğu bir zamanda doktorlar karının ve annenin statüsünü, işlevlerini ve yaşam koşullarını gerçekten de etkileyen kentsel yaşamı suçlamakta gecikmediler. Bazıları tüm terapi girişimlerine meydan okuyan "migrenli taşbebeklere" kızdılar. Bu illet güçten düşürücü dertlerin gizemli sınıfına aitti; taklidi yapılabilir ya da geliştirilebilirdi. Migren düş kırıklığına uğramış ya da aşırı gergin kadınlar için ne ölçüde bir sığınak ya da bahane işlevi gördü? Sancılı kimlik ya da vicdan krizlerine ne ölçüde işaret etmekteydi? Comtesse de Ségur menopoz sırasında uyuşukluğu izleyen bir dizi güçten düşü-

rücü baş ağrıları yaşadı. Tedavisi bir yazar olarak ünlenmesiyle çakıştı.[17] Fakat Fransa'nın kuzeyinde migren Mme. Vrau-Aubineau'yu sanayideki işini terk etmek zorunda bıraktı ve yaşamının sonrasında korkunç baş ağrıları çekecekti.[18]

Ne var ki, migrenden çok daha fazla histeri zayıf cinsin başlıca illetiydi. Bazıları histeriye "kadın doğası"nın asli unsuru olarak baktı. Aslında bu patoloji sadece aileleri değil, toplumu, hatta tıp bilimini de rahatsız ediyordu. Herkes şu ya da bu şekilde bu korkunç illete yakalanıyor, katlanıyordu. Bir krizi kışkırtmaktan korkan akrabalar hastaya son derece özenli davranırdı; kurbanlar böylece ilgi görür ve bazı durumlarda isteğe bağlı otoriteye sahip olurlardı. Histeri bazen bulaşıcı gibi görünürdü: Örneğin 1857 ile 1873 arasında Morzine'de etkileyici toplu krizler oldu. Kızlar ve kadınlar çığlık atıyor, acıdan kıvranıyor, bağıra çağıra hakaretler ediyor, babalara ve kocalara dayak atıyor, içki içiyor ve çalışmayı reddediyorlardı. Alarma geçen yetkililer bütün bir kırsal nüfusu yalıtılmışlıktan ve sefaletten kurtarmak için gerçek bir haçlı seferi başlattı: Yollar inşa edildi, bir garnizon kuruldu ve dans partileri düzenlendi. 1863'ten 1893'e kadar Salpêtrière'de histerik hastalarla ilgili teatral gösteriler kurbanların zihinsel ıstıraplarını ve acılarını kışkırtmakta, sergilemekte ve yoğunlaştırmaktaydı. Bu durum tıbbın hastalığa hayranlığını da açığa vurmaktaydı. Bu talihsiz kadınların söylediklerini gerçekten dinlemeye –ve kendilerinden süresiz söz etmelerine izin vermeye– çalışan ilk kişi Freud'du.

Doktorlar yüzyıl boyunca, özellikle Pasteur'den sonra giderek artan bir taraftar kitlesine sahip oldular ve savundukları değerler güç kazandı. Natüralist Aydınlanma hijyenin gerçek ahlaklılık, vücudu hastalıktan ve ruhu kötülükten koruyan bir ahlaklılık olduğunu zaten savunmuştu; fakat iki engel hijyendeki ilerlemeyi önledi. Engellerden biri edeplilikti: Vücudu, özellikle vücudun mahrem yerlerini yıkamaktan aşırı keyif almak tehlikeli ölçüde zamparalık olarak görülmekteydi; çamaşır değiştirmek daha iyiydi. Diğer engel akar su ve kanalizasyon yokluğuydu. Eller ve yüz (yaklaşık) her gün, vücudun geri kalan kısmı en iyi durumda haftada bir kere bir leğende yıkanabilirdi. Duşlar ve banyolar uzun bir süre hastalarla sınırlı kaldı (hidroterapi). Bir küvete sahip olacak kadar şanslı olan kadınlar ayda bir kez, âdet dönemlerinden sonra banyo yapardı. İngiltere'de icat edilen küvet yüzyılın sonuna doğru kıtada popülerlik kazandı. Degas'nın ve diğerlerinin eserlerinde vücudu bol miktarda suyla yıkama göreneğinin kadın nü temsilini nasıl dönüştürdüğünü görürüz: Banyodaki kadın neredeyse klişe bir konu haline geldi.

İyi hijyen, egzersiz ve temiz havayı da gerektiriyordu. Derisi le-

kesiz kalması gereken kadınlar için böyle bir buyruk korkunç bir sorundu. Yine de daha 1820'lerde Marie de Flavigny (gelecekte Comtesse d'Agoult) bir "zarafet ustası" (yani, oldukça abartılı bir önem duygusuna sahip bir dans öğretmeni) ve kendisine flöre kılıç kullanmayı öğreten bir eskrim öğretmeni tuttu. Sık sık at bindi. Kız yatılı okullarının öğretim programları değişti. Kızlara günün her saatinde ve yaşamlarının tüm evrelerinde doğru davranmayı öğreten "davranış dersleri" 1880'lerin başında yerini korsesiz ve çeşitli aletlerin yardımıyla yapılan jimnastik eğitimine bıraktı. Niyet artık kadınların özgürlüğünü geliştirmekten çok, onları ırkçı demesek de milliyetçi bir ruhla daha dinç ve enerjik yapmaktı.

Kız jimnastiği için haçlı seferi Almanya ve İngiltere'de başladı ve yüzyılın sonunda Latin Avrupa'yı fethetti. Bazı çevrelerde fanatik bir coşku yarattı: Edmondo de Amicis'in muzip ve duyusal bir romanına bakın.[19] Kadın sporları, özellikle yarışma sporları, daha fazla direnişe ve bazı durumlarda şiddetli düşmanlığa neden oldu. Gözlemciler zorlanma nedeniyle kendilerini çirkinleştiren kadınları eleştirdiler. Güçsüzlükle birlikte var olan zarifliğin kaybolduğunu iddia ettiler ve aşırı kas gelişiminin ileride çocuk doğurmaya zararlı olabileceğine dair korkularını ifade ettiler. Yine de yüzme ve tenis çok geçmeden üst sınıf kadınlar arasında tutuldu.[20] Toplumsal yelpazenin diğer ucunda çeşitli dernekler bisiklete binmeyi, koşu ve takım sporlarını teşvik ettiler ve Pierre de Coubertin'in itirazlarına rağmen kadınlar 1912 olimpiyatlarına katıldı.

Bu arada frengiye karşı savaşan doktorlar genç kadınların cinsel eğitiminin kendilerine emanet edilmesini hararetle istediler. Doğru eğitim verilen genç kadınlar ayartılmaya direnmek için daha donanımlı olacak ve müstakbel kocalardan sağlık belgesi isteyebileceklerdi. Elkitapları yayımlandı. Fakat kadınların kendi vücutlarını koruma hakkını kazanmış olmaları zaten devrim gibi bir şeydi. Erkeklerin vücudunu inceleme hakkını elde etmeye henüz sıra gelmemişti.

Vücutlar mı, Yürekler mi?

"İnsanın fiziksel durumu ile moral durumu arasındaki ilişki" Aydınlanma hekimlerini epeyce ilgilendirmişti.[21] Toplumun bizzat varoluşu bakımından bağımlı olduğu karıkoca ve anne sevgisi kadın ruhuna ebediyen kazılı soylu duygular mıydı? Yoksa bir boşluğu spermle ve bir ceninle doldurmaya can atan bir rahmin belirsiz, olasılıkla eksik ürünleri miydi? Vücutlar ile yürekler arasındaki ilişki gizemli kaldı. Yüzyılın seyri içinde zayıf cinsin sosyal ve ailesel rollerini

dönüştüren değişimler bu ilişkiyi aydınlatmaya ya da değiştirmeye yardım etti mi? Kadın ile erkek ve kadın ile erkeğin dölü arasındaki ilişkiler nasıl evrildi?

Meleklerin Cinsiyeti

1840'larda "cinsel soğukluk" sözcüğü kadınlarda cinsel istek yokluğuna işaret etmek için kullanılmaya başlandı. Aslında Victoria dönemi bizzat böyle bir isteğin varlığını yadsıyan bir edebiyatın doğuşuna tanık oldu. Örneğin Michelet'nin bir arzu nesnesi olmaya ve iyi yemeye ve uyumaya –duyusallığının ölçüsü buydu– razı olan Athenaïs'ten bir "ürperti" elde etmeyi beceremediğini biliyoruz. İnsanın kendi karısını uyarması bir sorun haline geldiği için ordu doktoru ve gerçekçi Dr. Debay bir kadını uyarmanın çeşitli yollarını ayrıntısıyla anlatan bir kitap yazdı; kitap 1848 ile 1888 yılları arasında yüz baskı yaptı.[22] Fakat başka bir doktor, eserleri İngiltere'de ve Amerika'da yaygın bir biçimde okunan William Acton kadınların cinsel ihtiyaçlarının çocuk doğurmayla ve ev içi yaşamla tam olarak karşılandığını ileri sürerek, "gerçek kadınlık" ve "iki alan"ın ayrılmasına büyük katkılarda bulundu.[23]

Victoria dönemi ahlakçılığı genel olarak cinsel ilişkiyi onaylamazdı. Aynı Acton, beyefendileri cinsel faaliyetlerini sınırlandırmaya teşvik etti. Yedi ya da on günde bir cinsel ilişki yeterliydi. Bazı Fransız hekimler bu görüşü paylaştılar. Pek çok doktor erkeğin enerjisini korumak için hızlı cinsel birleşmeyi önerdi; bu, eşzamanlı orgazma pek uygun olmayan bir öğüttü. Dahası, 1840'tan 1860'a kadar gelişen ovoloji bilimi kadın orgazmının doğurganlık için zorunlu olmadığını kanıtladı. Bu buluş kadının anneliğe yatkınlığını doğruladı, erkek bencilliğini haklılaştırdı ve yararsız klitorise düşmanlığa gerekçe sağladı.[24] Kısaca, birçok faktör yeni bir cinsel ilişki kavrayışını geliştirmek üzere bir araya geldi. Bu kavrayışın ilkeleri hızla belirtilir: Erkekler enerjilerini üretken çalışmaya saklamalıdır; kadınlar kendilerini anneliğe ve ev işlerine adamalıdır; küçük aileler en iyisidir. Kadınlar için belirleyici faktör cinsel arzu değil, altında yaşadıkları kısıtlamalardı.

1845'te Birleşik Devletler'de ilk kadın hekim olan Elizabeth Blackwell cinsel soğukluğun her şeyden önce yetiştirilmenin bir ürünü olduğunu savundu: Kızları evlenene kadar bakire tutmak için onlara cinsel ilişkiyi düşünmenin günah olduğu öğretilmekteydi.[25] Gerçekte bir kız "doğal" bir yaratık değildi: Pek çoğu on iki ila on beş yaş arasında ergenliğe ulaşmasına rağmen, çok azı yirmisinden önce evlenirdi. Sosyal olarak dayatılan bu çocuk doğurmayı ertele-

me doğaya aykırıydı. Genç kızları zora başvurmadan bekletmek için en iyi yol, cinsel ilişkinin bedensel gerçekliklerini gizleyerek arzu uyanışını ertelemekti. "Saf" bir kız hiçbir şey bilmez ve hiçbir şeyden kuşkulanmazdı. Bu bakımdan bakirelik öncelikle Hıristiyan bir erdem değildi ve her durumda özgür düşünceli babalar ve kocalar saflık konusunda pek çok dindar erkek kadar titizdi: Müstakbel bir kocaya sahip olmak için kullanılan bir etiket, bir garantiydi.

Bu nedenle genç kızların yetiştirilmesini katı ilkeler yönetmekteydi ve bunlardan anneler sorumluydu. Elkitapları uygun diyet (hafif yiyecekler, geceleri süt) ve uyku hijyeni (çok yumuşak olmayan yatak, erken kalkma) önermekteydi. Mastürbasyonu önlemek zordu. Doktorlar mastürbasyonun oğlanlara göre kızlarda daha yaygın olduğunu iddia etmekteydiler. Bir Sosyal Saflık militanı, ateşli bir iffet savunucusu "tek başına kötülük"ü kınayan bir broşürü okuduğunda kızın yıllarca tüm masumiyetiyle mastürbasyon yaptığını keşfedince dehşete kapıldı.[26] İyi aile kızı genç bir hanımefendi kendine çekidüzen verirken, hatta banyo yaparken bir gömlek giyerdi; giysi değiştirirken gözlerini kapatırdı.

Âdet görme çağı yaklaştığında bir kızın annesi, olacaklar konusunda onu uyarmalıydı. Papazlar bile bu yolu ısrarla önermekteydi: Çocuğun ilgisini harekete geçirmek için *Hail Mary* ("İsa, rahminizin meyvesi") kullanılabilirdi ve ondan sonra anneler aylık âdet görmenin bir kadının gerçek kaderinin bir hatırlatıcısı olduğunu açıklayabilirdi. Kaç anne konuşmayı göze aldı? Mütevazı bir ailede doğan Madeleine Pelletier on iki yaşındayken (yıl 1886'ydı) bir gün eteğinde bir kan lekesiyle kaygılı bir durumda okula geldiğini anlatır. Bir rahibe tarafından azarlandıktan sonra eve geri döndü ve aşırı faziletli annesi sorularına yanıt vermedi. Sonunda aldığı birazcık cinsel eğitimi birkaç haşin cümleyle yatalak babası verdi.[27] Madeleine büyüyüp bir doktor oldu, fakat bir erkeğin kendisine yaklaşmasına asla katlanamadı. Benzer koşullar elbette bazı dinsel uğraşları da açıklar. Şaşıralım mı? Vücutlarını küçümseyecek ve cinselliklerinden utanacak şekilde yetiştirilen annelerden körlemesine, ezbere bir edilgenlikten başka bir şey öğretmeleri beklenemezdi. Birçok kızın gerdek gecesi kendilerini bekleyen şey hakkında hiçbir fikri yoktu. Anneler bu konuda da sessizdi. Belki de, cinsel edimi sözcüklerle, onu katlanılabilir kılan duygulanımlardan ve okşamalardan ayrı tarif ederek tiksinti esinlemekten korkuyorlardı. Bu tür korkular boşuna değildi: Müstakbel Lisieux'lü Azize Teresa'nın annesi Zélie Guérin çocuk sahibi olmayı çok istiyordu; fakat yaşamak zorunda kalacağı şeyleri öğrenince şoka uğradı. Anlayışlı bir adam olan kocası evliliği cinsel birleşmeyle tamamlamak için aylarca bekledi.

Yine de "annelik içgüdüsü"nü uyandırmak için bir girişimde bulunuldu. General de Gaulle'ün büyükannesi ve birçok çocuk kitabının yazarı Joséphine de Gaulle genç kızların kedi ya da köpek yavrusu büyütmelerine izin vermeyi önerdi. Büyük kızlar vaftiz anne (onlar "manevi anne" diyorlardı) olabilir ve vaftiz çocuklarının ahlaki eğitimine katılabilirlerdi. Fakat oyuncak bebek anneliği öğretmenin tercihli aracı haline geldi. Oyuncak bebekler çabucak rağbet gördü, doğaları bile köklü bir biçimde değişti. Yüzyılın başlangıcında oyuncak bebekler, onlarla oynayan kızlara büyüdüklerinde güzel kadın olmayı telkin edercesine zarif hanımları temsil etmekteydi. 1850 civarında imalatçılar anında başarı kazanan oyuncak bebekler üretmeye başladılar. Bu bebeklerin cinsel organları yoktu (ve II. Dünya Savaşı sonrasına kadar da olmadı).

"Masum" kızlar için edeplilik ikinci doğa, "şapşal küçük kaz"ın farkında bile olmadığı bir şey haline geldi. Bu meleksi ideale vurgu yüzyılın ortasına doğru arttı, fakat herkes tarafından bütünüyle kabul edilmedi. Herkesin çiftleşen ve doğuran hayvanları görebildiği kırsal kesimde bir kızın masumiyetini korumak zordu. Pagan kökenli ayinler ve yortular cinselliğin uyanmasına katkıda bulunurdu. Provence'ta karnaval sırasında oğlanlar kızların peşine düşer, göğüslerine ve kalçalarına çamur sürerdi.[28] Orta ve Batı Fransa'da kız panayırları (*foires aux filles*) vardı.[29] Kırsal toplum gençler üzerinde kendi kontrol biçimlerine sahip olsa da, cinsiyetler arası arkadaşlık epeyce serbestti. Vendée bataklıklarında âşıklar büyük şemsiyelerin altına gömülür ve aileleri buna katlanırdı. Uzun süre öpüşür ve birbirlerine mastürbasyon yaparlardı. Bazı kızlar birkaç delikanlıyı deneyecek kadar meraklıydı. Yüzyılın sonunda kilise kendi erdem düşüncesini dayatmaya kalkıştığında, epeyce direnişle karşılaştı. Kentli alt sınıflar arasında evlilik öncesi ilişkiler daha yaygınmış gibi görünüyor.[30]

Birleşik Devletler'de Victoria döneminin şaşaalı günlerinde özgürce flörtleşilirdi. Bu tür özgürce davranışlar Tocqueville'den (1830'larda) Mlle. Marie Dugard'a (1893'te Chicago Dünya Fuarı'nda Fransız ortaokul öğretmenlerini temsil eden) kadar Avrupalı ziyaretçileri şaşırtmaktaydı.[31] Kızlar yanlarında denetçiler olmadan istedikleri oğlanlarla dışarı çıkar ve gece geç saatlerde eve dönerdi. Özel günlükler ve mektuplar öpülmekten ve okşanmaktan nasıl haz aldıklarını açığa vurur; cinsel birleşme isteğini geri çevirme konusunda da asla çekingen değillerdi.[32] Yirmi oğlanla flört etmek bir kızın daha sonra evlenip kusursuz bir eş olmasının önünde engel değildi.

Eski Dünya toplumunun en faziletli geçinen kesimlerinde bile,

iyi aile kızı genç hanımların erkeklerle her türlü ilişkiden uzak durmaları gerekmezdi. Örneğin balolar vardı. *Quadrille*'ler ve *contredans*'lar aşk evrelerini taklit etmekteydi: Buluşma, ayrılma, geri dönüş evreleri. Sadece eller ya da parmak uçları birbirine dokunurdu. Fakat vals yeni bir duygu ve duygulanım dünyasının kapısını açtı. Kollarıyla birbirlerini sarmalayan partnerler bir ritim, baş döndürücü yakınlık, kutlama ve duyusal heyecan girdabı içinde fırıl fırıl dönerler, vücutları birbirine değerdi. Bazı genç hanımlar hizmetçilerin yardımıyla edinilen ya da yasak kitaplardan toplanan doğaçlama bir eğitimin yararına da sahipti.[33] Louise Weiss sözlüklerle kendi kendini eğitmek için her gece babasının kütüphanesine inerdi.[34] Yirminci yüzyılın bitiminde Fransa'da flörtleşme bile resmen tasdik edilir.[35]

Şapşal kaz ya da lekesiz bakire genç kız bir gün karı olurdu. Gerdek gecesi iyi geçse bile, cinsel kıvanç yolunda yeni engellerle karşılaşırdı. Çocuk doğurmak çok büyük bir yüktü. Birçok kadın gebelik ve emzirme döneminde (yaklaşık iki yıllık bir dönem) cinsel ilişkinin çocuğa zarar verebileceğine hâlâ inanmaktaydı. Fakat giderek daha fazla karı daha az çocuk sahibi olmaya kararlıydı. Gebe kalma korkusu, orgazmın gebeliğe katkıda bulunduğuna inanıldığı bir zamanda arzuyu dizginledi. Çoğunluğu İngiliz olmak üzere bazı erkekler kendi paylarına gebelikten korunma isteğinde bulundu: Örneğin Thomas Malthus, Francis Place, Richard Carlyle, Charles Knowlton. Kadınlar, hatta feministler bile, görüşlerini ifade etmekten çekindiler. Ne var ki, gizlice, mektuplarda ve özel günlüklerde, sonu gelmez gebeliklerden duyulan bıkkınlığı ve tiksintiyi itiraf ettiler. Kraliçe Victoria bir annelik savunucusu değildi. Dokuz kez gebe kalan kraliçe her doğuma çekilecek bir çile olarak katlandı; evlilik yaşamını mahvetti ve özgürlüğünü tüketti. Büyük ailelerden duyduğu dehşet, doğurgan olmalarına rağmen İngiliz toplumunun üst sınıflarında yaygın bir biçimde paylaşılmaktaydı.

Yine de, doğum kontrolünde ilerleme yavaştı ve ülkeler arasındaki farklılıkları açıklamak zordur. Önde gelen iki ülke daha 1790'larda doğum oranlarında keskin bir gerilemenin yaşandığı Fransa ve 1800'den sonra benzer bir gerilemenin gerçekleştiği Birleşik Devletler'di. Her iki ülke de devrim yapmış, insan haklarına ve bireysel özgürlüğe inancını ilan etmişti. Ne var ki, bunun belirleyici bir faktör olduğunu kanıtlamak zordur. Kuzey Avrupa ülkeleri 1870 sonrasına, Güney Avrupa ülkeleri çok daha sonraya kadar doğum oranlarını düşürmediler. Gerilemenin sanayileşmeyle bağlantılı olduğu ileri sürülemez; çünkü Fransa'da ve Birleşik Devletler'de sanayileşmeden önce gerçekleşti. Bebek ölüm oranlarında bir geri-

lemeye karşılık geldiği de söylenemez; zira bebek ölüm oranları da Pasteurcü devrimden sonra önemli ölçüde geriledi. Fransa'da Katolikler çoğunlukta olduklarına göre, Protestan vicdan özgürlüğü kaygısıyla da bütünleştirilemez. Çeşitli sosyal grupların davranışı da bir o kadar muammadır. Öncülük yapanlar zengin ve kültürlü üst sınıflar değildi. Fransa'da aristokrasinin ve burjuvazinin hanımları en doğurgan anneler olarak kaldılar. Muhafazakâr olmalarıyla ünlü köylü kadınlar bazı yerlerde doğum kontrolünü çok erken öğrendiler (örneğin Aquitaine Havzası'nda); oysa her yerde işçi kadınlar, en azından çocuk çalıştırmak yasaklanana kadar, çok sayıda doğurmaya devam ettiler. Birleşik Devletler'de Amerika'da doğan kadınların göçmenlerden daha az çocuk sahibi oldukları gözlenmekteydi. Bazı gruplarda doğurganlık oranı göçten sonra arttı: 1852 ile 1856 yılları arasında Brabant'tan Wisconsin'e göçen kadınların durumu böyleydi.[36] Doğum oranında gerileme ekonomik, kültürel ve psikolojik faktörlerin söz konusu olduğu karmaşık bir görüngüdür. Her durum kendine özgüdür. Orta sınıfın örnek oluşturduğuna dair kesin olmayan bir önermede bulunmak bile zordur.[37]

Tüm doğum kontrol teknikleri eşdeğer değildi. Sorun etkililikten çok, önemdir: Belli bir teknik kadına ne kadar inisiyatif, sorumluluk ve özgürlük tanıdı? Kadınlar kendi vücutları üzerinde hangi yetkiye sahiptiler? Cinsel haz fırsatları ne kadardı?

Geç evliliğe dayanan eski yöntem emzirmeyi uzatmakta ve yüksek bir bekârlık oranı birçok kırsal alanda (İrlanda, İberya Yarımadası, Fransa ve İtalya'nın dağlık bölgeleri gibi) varlığını sürdürmekteydi; fakat ölüm oranlarındaki gerilemeyle birlikte yetersiz olduğu anlaşıldı: Geç on dokuzuncu yüzyılda aşırı nüfus artışını önlemek için kadınlar evlenmek için otuz beş yaşına kadar beklemek ya da yüzde 40'ı bekârlığı tercih etmek zorunda kalacaktı. Aslında 1850'de kırsal Fransa'da kadınlar yirmi beş yaş civarında evlenirdi ve sadece yüzde 13'ü bekâr kalırdı.

Bazı çiftler ayrı odalarda yatardı. Elbette fazladan bir odaya güç yetirecek kadar zengin olmak gerekliydi. Bu tekniğin etkililiği kuşkusuzdu, fakat hüsrana neden olabilirdi. Kimin için? Karısına "saygı" duyan erkek, karısını kapatma bir kadınla ya da (cimriyse) bir hizmetçiyle aldatmaktan nadiren çekinirdi. Ya kadın?

Orta sınıf kocaların gebelikten sakınmaya çalışmaları daha olasıydı. Hovardaların eskiden beri bildiği yöntemler şimdi saygın ailelere de girmişti. Çeşitli gebelik önleyici aygıtlar ancak geç ve sınırlı başarı elde etti: Prezervatifler, diyaframlar ve şırıngalar bir süre daha pahalı ve elverişsiz kalmaya devam edecekti. Oğlancılık ve erkek cinsel organını emme ayrı yatmanın gerekçeleri olarak

öne sürüldü, fakat bu tür pratiklerin gerçek kapsamı bilinmiyor. Tüm göstergeler hemen hemen her yerde gözde yöntemin basit ve maliyetsiz olan *coitus interruptus* (dışarıya boşalma) olduğunu gösteriyor. Erkeğin zor bir disiplini sürdürmesini gerektiren bu yöntem öncelikle erkeğin inisiyatifine bağlıydı. Mantık yine ataerkil mantıktı: Kadın "karılık görevi"ne pasif bir biçimde boyun eğmekteydi. Yine de her şey biraz farklıydı: Erkek sadece kendi hazzına bakıyordu ve bunu yaparken eşinin en azından bir olasılığın farkına varmasını sağlayan bir örnek oluşturuyordu. Dahası kocanın tek niyeti büyük bir aileyi geçindirme yükünden sakınmak olsa bile, *coitus interruptus* uygulayan koca karısının sağlığını ve enerjisini korur, özgürlüğünü sürdürürdü. Ona farklı, annelik sıkıntılarından uzak bir yaşam şansı sunardı.

Yöntemin düzenli ve yaygın kullanıldığı bir sırada Katolik ruhban sınıf tepki göstermede yavaş davrandı. Kilise neden bu kadar bekledi? Çünkü devrimden sonra günah çıkarmaya gidenler öncelikle kadınlardı ve kadınlar kendiliğinden sorunu gündeme getirmediler, bu konuda sorgulanmak istemediler. Pek çok kadın bu konuda sadece kocasının isteklerine razı olduğu için sorumluluk taşımadığını düşünüyordu. Bazı kadınlar razı olduklarını itiraf etmekte, fakat günah işlemediklerini, sadece basiretli davrandıklarını iddia etmekteydiler. Papazlar ısrar etmedi: Üreme erkeğin işiydi. Hekimler protesto etmekte gecikmediler ve açık sözlü konuştular. Bazıları kadınların birçok kişinin inandığı kadar frijit olmadıklarını öne sürerek evli kadınların ketlenmesinden endişe ediyordu. İngilizceye çevrilen kitabı yaygın bir biçimde okunan Dr. Bergeret "aldatanlar"ı en ağır hastalıklarla tehdit etti, fakat gözlerini korkutmayı beceremedi.[38]

Gebelik önleyici tekniklerin kullanılması daha geniş aralıklı doğumlarla değil, çocuk doğurmaya erkenden son verilmesiyle sonuçlandı.[39] Kadınlar görünüşe bakılırsa çocuk sahibi olmayı ertelememek istediler. Yaşamlarının daha sonraki, daha kişisel evresinde daha fazla özgür zamana sahip olmak için bu yükten olabildiğince erken kurtulmayı tercih ettiler.

Kürtaj genellikle alt sınıflardan kadınların kullandığı bir yöntem olarak gösterilir; fakat bu tablo yanıltıcıdır. Alt sınıflarda yaygın olmasına rağmen, toplumun diğer kesimlerinden kadınlar da kürtaja başvuruyordu. Örneğin onuncu kez gebe kalan Lady Henrietta Stanley müshille, çok sıcak bir banyoyla ve uzun bir yürüyüşle düşük yaptı; kocası Lord Edward'ı da haberdar etti. Ve kadınlar gerçekten de kürtaj oluyorlardı: Gerektiğinde her zaman kendi yöntemleriyle düşük yapmış ya da birbirlerine yardım etmişlerdi ve ceninin

hareket edinceye, yani dördüncü aya kadar canlı olmadığına inandıkları için (görünüşe göre İngiliz ve Amerikan yasalarının da kabul ettiği gibi) suçluluk da duymamışlardı.[40] Bununla birlikte kürtaj eski bir yöntem olmasına rağmen, teknik ilerlemeler ve erkeklerin işe bulaşmaları nedeniyle nitelik ve önem bakımından değişikliğe uğradı. Kadın anatomisi ve psikolojisiyle ilgili daha tam bilgi ilaçlardan daha az travmatik yöntemlerin kullanılmasını ve daha erken bir dönemde bilinçli düşükleri olanaklı kıldı. Su torbasını yırtmak için örgü şişleri kullanılırdı. Daha sonra dölyatağına sabunlu su enjekte etmek yaygınlaştı. Enfeksiyondan sakınmak için gerekli önlemlerin alınması durumunda, riskler daha azdı.[41] 1910'a gelindiğinde enjeksiyon yöntemi yaygınlaşmıştı: Doktorlar ve ebeler neredeyse açıkça hizmet sunuyorlardı. Kullanılan yöntem ne olursa olsun, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında kürtaj sayısı her yerde arttı. Kürtaj artık baştan çıkarılan çaresiz kurbanların ya da büyük aile annelerinin son çaresi değildi; bir doğum kontrol yöntemi haline gelmişti. Bir zamanlar kadınlar dünyası içinde özel, ihtiyatlı ve gizli bir uygulama olan bir pratik erkekler dünyasında ticari bir meta haline geldi. 1898'de Londra'da Chrimes kardeşlerin en az 10.000 müşterisi vardı.

Yüzyılın sonunda patlayan tepki, kapsamı ve gücü bakımından şaşırtıcıdır: Bu tepki, kürtajı önemli bir siyasal sorun haline getirdi; Birleşik Devletler'de İç Savaş'ı izledi; İngiltere'de Boer Savaşı'nın sıkıntılarıyla bağlantılıydı; Fransa'da 1870-1871 yenilgisinden sonra Prusyalılardan öç alma arzusu dolaylı bir nedendi. Her savaştan sonra yaşam kutsallaşır. Böyle zamanlarda kürtajı bebek katilliğiyle özdeşleştirmeye yönelik bir eğilim ortaya çıkar: Cenin, hatta embriyon her şeyi tamam insan haline gelir. Hıristiyan öğreti aslında her zaman böyle düşünmüştü. Fakat şimdi toplum bu vahyi adeta laikleştirmekteydi, adeta ilk kez tüm sonuçlarına göğüs germeye karar vermiş gibiydi.

Kadın cinselliği konusuna geri dönersek, o zamanlar ağrılı ve bazen sakatlayıcı olan kürtaj, kuşkusuz, teşvik edilecek kadar iyi bir yol değildi. Polis arşivleri alt sınıflardan birçok kadının kocaları tarafından emredildiğinde dövülmeyi bile göze alarak "görev"lerini yapmadıklarını gösterir. Yine de bir kadın biraz önce reddettiği erkeğin yanı başında uzanırken mastürbasyon yapmış.[42] Bu kadınlar gebelikten ya da birkaç olayda zührevi hastalıklardan kaçınmak istediklerini açıklamış. Bu tür engeller var olduğu sürece, erotizm evlilik yatağında yolunu nasıl bulabilirdi?

Avrupalı taydaşlarından daha kararlı olan Amerikalı kadınlar 1880'lerde ve 90'larda kuvvetli bir saldırı başlattılar.[43] Belki de ge-

belik sayısını azaltma umuduyla, cinsiyet rollerine ve kocaların haklarına açık bir saldırı başlatmasını dinden istediler. Sosyal Saflık militanları, "iki alan" öğretisi özel alanda tüm yetkileri kadına verdiği için, cinsel ilişkinin ne zaman ve ne sıklıkta olmasına kadının karar vermesi gerektiğinde ısrarlıydı. Onların iddiasına göre, kadınların yaşadığı arzu erkeklerinkinden daha az değildi; fakat kadınlar kendilerini kontrol etmeyi bildikleri halde, erkekler şehvetlerine çok kolay teslim olmaktaydılar. Bu püriten (feminist değil) haçlı seferinin etkisi ne oldu? 1982'de Dr. Clelia Mosher'in yaptığı bir araştırma bir tür uzlaşmaya varıldığını öne sürer: Erkekler haftada üç kez, kadınlar bir kez istediği halde, çiftler haftada ortalama iki kez cinsel ilişkiye girmekteydi.

Bu arada doğum oranında gerileme kadın duyarlılığını dönüştürmeye başladı. İdeal meleksi kadın davranışı yüzyılın sonuna kadar varlığını sürdürmesine rağmen, cinsel ilişki artık utanç verici sayılmıyordu ve karıkoca sevgisi sadece bir görev olarak görülmüyordu. Hazza hazır karı sadece daha duyarlı ve daha aktif değil, daha talepkâr bir partner haline de geldi. Bu durum çiftlerde bir yakınlık arzusuna yol açtı: Doktorların protestolarına rağmen, balayı gezileri yeni evlenen çiftlere yersiz sorulardan, genel imalardan ve aptalca sırıtmalardan kaçma olanağı sağladığı için, hızla moda haline geldi. Evlilik odası girilemez bir sığınak haline geldi. Aynı zamanda sevgi de artık açıkça gösterilmekteydi: Karılar kocalara "canım" diyor ve onları herkesin içinde öpüyorlardı. Evlilik ilişkileri daha inceldikçe, daha yoğun haz verdi; fakat bitkinlik ve düş kırıklığı da ortaya çıkabilirdi. Yasalar ne derse desin, koca artık efendi ve sahip değildi ve bir daha da olmayacaktı. Bir sevgili olabilirdi; iyisine ya da kötüsüne. Annelik duygularında da belirgin bir değişim vardı. Çocuk yetiştirmek doğurmaktan daha önemli oldu: Daha az çocuklu anneler her çocuğa daha fazla ilgi ve daha fazla sevgi gösterebilirdi.

Anne ve Bebek

Emziren kadın bir "dişi" miydi, yoksa bir anne mi? Hayvansal içgüdü hangi rolü oynuyordu, insani duygu hangi rolü? Batılı toplumlar hiçbir zaman bu soruların yanıtlarından emin olmadılar. İki sahipsiz figür bu belirsizliğin bedelini ödedi: Sütanne ve evli olmayan anne.

Rousseau'ya rağmen sütannelik sanayii, belli bölgesel farklılıklarla birlikte bütün Batı'da gelişti. Birleşik Devletler'in güneyinde siyah "dadı" yaygındı. İngilizler evli olmayan anneleri çalıştırdı. Fransızlar evli köylüleri tercih etti. Görenek emzirme döneminde cin-

sel ilişkiye karşı inatçı tabuyu onurlandırmaktaydı. Havva doğurunca, "Âdem cennete elveda dedi" diye inliyordu Michelet.[44] 1879'da Dr. Garnier, "Karıkocalık hazzı ortadan kaldırılmasa da azaltılmalıdır" diyordu.[45]

On dokuzuncu yüzyılın bu alandaki büyük yeniliği çocuğun ebeveyninin evine gelen yatılı sütanneydi. Aslında cahil kadınlarla emzirilmeye gönderilen çocukların yüksek ölüm oranının farkında olan ebeveynler yeni doğan bebeklerini göz önünde tutmayı tercih ettiler. Fakat anne ile onun "yerine geçen" arasında çoğunlukla gergin ilişkiler bir sorundu. Genç anneler ayrıcalıklarını kıskanmaya başladılar. Bebek dünyaya geldiğinde gereçlere, bir bebek karyolasına ve bebek odasını döşemeye bir servet harcamışlardı; bebeği gururla göstermek ve ilk gülücüklerinin keyfini çıkarmak istiyorlardı. Sütanneyle zıtlaşmayı göze alamazlardı; zıtlaşırlarsa sütü "kötüleşebilirdi". Bu avantajdan yararlanan bazı sütannelerin talepkâr ve kaprisli oldukları anlaşıldı.

Sütanne her şeyden önce evcilleştirilen bir vücuttu; iyi davranılan bir vücut da olsa. İşverenlerin zenginliğinin somut bir göstergesi olduğu için, her zaman güzel giyinirdi. İşverenlerin evinde şımarıktı. Ücreti yüksekti ve çok hediye alırdı. Diğer hizmetçilerle birlikte tavan arasında değil, çocuğun odasında uyurdu. Çok temiz olması istenirdi, fakat istediğini yiyebilirdi ve çok çalışmazdı: Belki biraz yıkama ve dikiş işi yapardı. Yoksul bir kadının zor yaşamında sütannelik gibi bir iş gerçekten de tuhaf bir ara olay ve silinmez izler bırakması olası bir olay olabilirdi.

Fakat bu yaşantının ağır bedelleri vardı: Sütanne kendi ailesini terk etmek ve kendi çocuğunu başka bir kadına emanet etmek zorundaydı. İşe alınmadan önce memelerini kontrol eden, sütünü tadan ve nefesini koklayan bir doktorun muayenesinden geçmek zorundaydı. Cinsel ilişkiler tam olarak yasaklanmasa da (kocasından tamamen kopması olanaksızdı), önlenmeye çalışılırdı. Bir doktor açıkça belirtiyordu: "Bir sütanne yalnızca bir süt ineği olarak görülmelidir. Bu yeteneğini kaybettiği anda, hemen ona yol verilmelidir."[46] Üçüncü Cumhuriyet sırasında Fransa'da demokratik duygular güç kazanınca, sütannenin durumu rezalet diye kınandı ve bir fahişenin durumuyla karşılaştırıldı.

Yine de sütannelik sanayii basitçe zenginlerin bencilliğinin bir ürünü değildi. Terk edilmiş çocuklar ve anneleri çalışmak zorunda olan çocuklar için ücretli dadılara ihtiyaç duyuluyordu. Katolik ülkelerde, özellikle Fransa'da bunlardan çok vardı.[47] Yoksul bebekleri büyütmeyi kabul eden köylü kadınlar kentlerdeki hastanelerden ya da yetimhanelerden bu çocukları alıp getirirlerdi. Yüzyılın sonu-

na doğru çocuk büyütmede iki devrim öncelikle bu kadınlar arasında gerçekleşti: Biberonla beslemenin gelişi ve tıbbın zaferi.

Bu kadınların eve getirdiği çocuklar çoğunlukla hastalıklıydı ve çok az para kazandırmaktaydılar. Bir sürü işin altında bunalan kadınlar emanetlerine çok az zaman ayırır ve çok fazla üzüntü duymadan onların ölmelerini beklerdi. 1870'te manevi ebeveynliğin yaygın olduğu Morvan'da Paris'ten bölgeye getirilen yetimlerin yüzde 65 ila 70'i, yerel kökenli yetimlerin yüzde 33'ü ve kendi anneleri tarafından büyütülen çocukların yüzde 16'sı öldü. Hekimler ve insanseverler bu dehşet rakamlarına uzun süreden beri içerlemekteydiler, fakat üzüntüleri hiçbir işe yaramamıştı. Ne var ki, 1870-71 yenilgisi bir alarm işareti verdi: Fransa bir gün intikam almayı umuyorsa, ulus gelecekteki asker sayısını artırmayı umuyorsa, bebek ölümleriyle ilgili bir şeyler yapılmalıydı. Ve Fransız reformcular Prusya-Fransa Savaşı'nın fatihini model aldılar: Bismarck'ın Prusya'sı etkili bir sosyal yardım programı uygulamıştı.

Roussel Yasası (1874) sütanneleri tıp müfettişlerinin denetimi altına soktu. Bu müfettişler "yetişme koşulları"nı (kullanılan sözcük *élevage*'dı [hayvan yetiştirme] ve sözcüğün hayvan yetiştiriciliğini çağrıştırması hiç kimseyi sarsmadı ve incitmedi) değerlendirmek için sütannelerin evlerini ziyaret ediyorlardı. Rousseau'nun zamanında olduğu gibi, doktorlar köylülerin, özellikle de yaşlı kadınların önyargılarına saldırdılar. Fakat onlar da kamu sağlığına gerçek bir tehdit oluşturan kırsal konutların berbatlığını keşfettiler ve sütannelerin seçilmesi konusunda standartların belirlenip yürürlüğe konulmasını istediler. Bunun sonucunda çıkarılan yönetmelikler koşulları dramatik bir biçimde iyileştirdi: 1900'lerden itibaren raporlar birkaç odalı, pencereli ve döşeli evleri tarif eder. Sütanneler de düzenli tıbbi muayeneden geçirildi.

Müfettişler biberonla beslemenin hızla yaygınlaştığını da dikkat çektiler. Sütanneler sütlerini kendi çocuklarına saklıyorlardı. Pasteurcü ilkeler mikropları yok etmeyi ve enfeksiyona karşı önlem almayı olanaklı kıldığı için, doktorlar bu değişimi ilk önce hoş gördüler, ardından aktif bir biçimde teşvik ettiler. 1900'deki duruma bakarsak, Fransa'nın kuzey kesimi –güneyden daha fazla sanayileşmiş, daha zengin ve daha iyi eğitimli– çok büyük ölçüde biberonla beslemeye geçmişti; güney kesimi yirmi yıl daha memelere yaslanmaya devam edecekti.[48]

Biberonun zaferi anneler ile bebekler arasındaki ilişkiyi hem simgesel, hem pratik olarak dönüştürdü.[49] Bir sütannenin geçimi doğurganlığına bağlıydı. Kadınların gebe kalıp, sütlerinden kazanç sağlamak için bebeklerini terk etme tehlikesi vardı. İşe almada büyük öl-

çüde sütannenin fiziksel özellikleri esas alınmıştı. Biberonla besleme vücuda verilen bu öneme son verdi. "Sütanne" terimi kullanılmaya devam edilse de, gerçekte yaşı ve doğurganlığı artık önemli olmayan bir "bakıcı"ydı. Aynı zamanda emzirme annenin özel bir hakkı olarak geri geldi. Anne bebeği başka bir kadının memesiyle emzirmek yerine, gerekirse bebeğe bir biberonla kendi sütünü verebilirdi. Bu noktadan itibaren emzirme olumlu bir duygusal çağrışım kazandı: Emziren kadın artık bir "süt ineği" değil, müşfik bir anneydi.

Biberonun zaferinin başka bir sonucu da hekimleri sütanne ile süt çocuğu arasındaki ilişkiye müdahale etmeye teşvik etmek oldu. Sonunda bir bebeğin farklı yaşlarda ihtiyaç duyduğu süt miktarını ve en iyi beslenme çizelgesini inceleyebilirlerdi. Doktorlar çok geçmeden annelere ve dadılara öğüt verecek kadar bilgi sahibi oldular; fakat müdahaleleri için bir neden daha vardı: Evli olmayan annelerin sıkıntısı.

Evli olmayan annenin Fransızca karşılığı olan terim, *fille mère*, ilk kez devrim sırasında dile girdi ve ancak şimdi ortadan kalkıyor. Bu terim iki yüzyıl boyunca bizzat ataerkillik mantığına bir hakareti çağrıştırdı. Evli olmayan annelere söylemde ve toplumda bir yer vermek, kadınların çocuklarından tek başına sorumlu olduklarını ve anne ile çocuğun babanın kim olduğu bilinmeden ve onun yardımı olmadan var olabileceğini bilinçli ya da bilinçsiz kabul etmekti. Bu, ailenin ve sosyal düzenin dayandığı temel direği sarsmaktı.

Kuşkusuz, gayri meşru doğumlar önceki yüzyıllarda bilinmiyor değildi. Fakat 1750 ile 1850 yılları arasında deyim yerindeyse statüleri değişti. Bunun çeşitli nedenleri vardı: Gayri meşru doğumların sayısı arttı, "baştan çıkaranlar" sorumsuz diye ayıplandı ve yetkililer sorundan giderek daha fazla kaygılanmaya başladılar. Evli olmayan annelerin sayısı, her zaman aynı hızda olmasa da her yerde arttı.[50] Fransa'da 1790'da tüm doğumların yüzde 3,3'ünü oluşturan gayri meşru doğum oranı 1840'ta yüzde 7,4'e çıktı ve yirminci yüzyılın başında yüzde 7 ile 8 arası bir yerde sabitlendi. Bununla birlikte sorun yaşayan kızların doluştuğu Paris'te 1830-1840 döneminde oran yüzde 30'a kadar çıktı. İngiltere'de artış daha önce, 1750 civarında başladı, fakat daha az şiddetliydi: 1859'da Londra'da gayri meşru doğum oranı sadece yüzde 4'tü.[51] Viyana'da ise, gayri meşru doğumların sayısı meşru doğumları aşmış gibi görünüyor. Bazı kadınlar çocuklarının babalarının kapatmaları olarak yaşıyorlardı; erkek, babalığı kabul etsin ya da etmesin. Fakat gerçek "evli olmayan anneler" her türlü erkek desteğinden yoksun olanlardı. Neredeyse tümü zora, tehdide ya da evlilik vaadine boyun eğmişti. Yasalarca iyi korunmayan çaresiz genç kadınlar hem kentlerde, hem kırsal kesimde sa-

vunmasız kaldılar. Kamuoyu tecavüzü istisna kabul etmiyordu.[52] Zorla da olsa teslim olan bir kız "bozulmuş", "düşmüş", saygıya ya da yardıma değmez biriydi. Gebe kaldığında, sıra dışı koşullar hariç, kendi başına bırakılırdı.[53]

Bebek öldürme ortadan kalkmadı; fakat sıklığı kürtajla ters orantılı olarak yükseldi ve düştü. Çocuğunun yaşamasına izin veren evli olmayan anne eşit ölçüde sıkıntılı iki çözüm arasında bir tercih yapmak zorundaydı; ya çocuğu başkasına verecek ya da tek başına büyütmeye çalışacaktı. Yetkililerin soruna el koydukları yer burasıdır; aldıkları önlemler çok şey anlatır. Katolik Latin ülkelerde belediyeler evli olmayan anneleri çocuklarından vazgeçmeye öteden beri teşvik etmekteydi. Devrim sırasında kapatılan hastane-yetimhaneler 1811'de yeniden açıldı. Kimliğini açıklamadan çocuğunu bırakma olasılığı bebek öldürme tehlikesini azalttı ve suçlu annenin özgürlüğünü geri verdi, elbette "onur"unu kaybetmesine rağmen. Çocuk yükünden kurtulsa da, küçümsenme ve aşağılanmadan başka bir şey bekleyemezdi. Manevi olarak çok azı üzüntüden ya da pişmanlıktan ötürü yara almazdı. Terk edilen çocuklar çoğunlukla tanınmayı sağlayan işaretlerle, üzüntü ifade eden ve bulan kişinin çocuğa bakmasını rica eden notlarla bırakılırdı. Yine de resmi görevlilerin çoğu, hiçbir kadının günahının canlı kanıtını sevemeyeceğine ve hiçbir çocuğun kendisine böyle bir yaşam reva gören kadından tiksinmeden edemeyeceğine inanırdı. Evli olmayan anneye anne demek uygun değildi

Fakat yetimhanelere bakmak pahalıydı. Çocuk terk etmeyi kolaylaştırarak teşvik etmekteydiler. Mali sıkıntı çeken evli çiftler bile çocuk yükünden bu şekilde kurtuluyorlardı. Bunalan kent yönetimleri yetimhanelerini kapattılar. Fransa'da sonuncusu 1860'ta kapılarını kapattı; İtalya'da ise 1880'de. Yerlerini yetim büroları aldı; burada da çocuklar evlatlık için bırakılırdı, fakat artık kimliği meçhul bir biçimde değil. Fransa 1904'ten sonra meçhul çocuk doğurmayı ve terk etmeyi yasallaştırdı.

Bu arada Anglo-Amerikan model Latin Avrupa'da popülerlik kazandı. Anahtar, evli olmayan annelere yardım biçiminde destek sunmaktı. İngiltere'de bu işi özel hayır kurumları yapmaktaydı. Fransa ve İtalya'da kötülüğü teşvik etmekten korkan katı Katolikler bu düşünceye başlangıçta öfkelendi, fakat zaman devlet yardımının lehine işledi. Fransa'da iktisatçılar gerileyen doğum oranından endişe ediyorlardı. Onların gözünde gayri meşru çocuk meşru bir çocuk kadar değerliydi ve çocuğu büyütmenin en az masraflı ve en güvenilir yolu annesiyle birlikte bırakmaktı. Bu arada Hıristiyanlar annenin çocuğa bakmakla bir kefaret edimi gerçekleştirdiğini ve böylece selamete değer hale geldiğini kabul etmeye başladılar: An-

ne örtük bir biçimde annelik onuruna kavuştu. 1848 Devrimi değişimi hızlandırdı. Düzenli devlet yardımları, yardım alan kadınların davranışlarını yakından denetleyen bir komite tarafından verildi. Devlet fon sağlamakla babanın ve kocanın yerini aldı ve onların yetkilerinin bir kısmını üstlendi. Tüm eksiklikleriyle birlikte devlet yardımı yine de evli olmayan annenin durumunu bazıları için çekici kılmaya yetecek kadar mütevazı bir gelir demekti. O nedenle sorun oldu: Anne sevgiden ötürü mü, yoksa para için mi çocuğuna sahip çıkmaktaydı? Ve yardım sahtekârlığı ortaya çıktı: Âşıklarıyla birlikte yaşayan kadınlar devlet yardımı almak için ilişkiyi gizliyor ve olası bir evliliği erteliyorlardı.

Hastanelerde doğuran evli olmayan annelere makul ölçüler içinde iyi davranıldı. Bismarck'ın Prusya'sında yüzyıl bitmeden önce müstakbel annelerin makul ölçüde nezih koşullarda yaşamaları için evler inşa edildi. Fransız ve İtalyan kurumları daha ilkeldi. Hastalar namuslarına aldırmayan tıp öğrencileri için denek haline geldiler ve yeni bir anneye doğum yaptıktan sonra emzirmesi için iki ya da üç bebek verilebilirdi; kayırmasın diye kendi bebeği verilmezdi. Marsilya'da Hôtel-Dieu'de bu tür uygulamaları gören Dr. Fodéré uygulamayı şiddetle kınadı, fakat bir işe yaramadı.[54] Temmuz 1899'da otuz iki emziren annenin yetmiş dört bebeği emzirdiği Milano'da ve Ocak 1900'de doğum yapan genç bir annenin Mart ile Kasım ayları arasında sekiz farklı bebeğe meme verdiği Mantua'da da durum aynıydı. Frengili bebeklerin emzirene ve ondan da diğer çocuklara hastalığı aktarma tehlikesi vardı. Fakat doktorlar her şeyden sütanneleri sorumlu tuttular, rasgele emzirmeyi ve arkadaşlıktan ötürü ya da para için sık bebek mübadelesini suçladılar.

Hastaneler hastalar kadar mikrop kaynıyordu ve Pasteurcü hijyenin onları büyülemesinde şaşılacak bir şey yok. İnsan "yetiştirmek" daha insanileşti; fakat aynı zamanda anneleri ve sütanneleri sabırla ve yöntemli bir biçimde eğitmeye koyulan doktorların eline düştü.

Doktorlar, kadınlar dünyası –ampirik, duygusal, geleneksel– ile erkekler dünyası –yenilikçi, rasyonel ve bilimsel– arasındaki farklılığın simgesi olan "annelik içgüdü"sünü değersizleştirmekle başladılar. Bundan böyle, diye ısrar ettiler, anneliğin en fiziksel yanları bile bilime dayalı eğitimi gerektirmektedir. Aile hekimleri zengin hastalarına dostane bir küçümseme tonuyla seslenirdi. Daha mütevazı hastalarda ton daha amirane olurdu. Her şey en ince ayrıntısına kadar açıklanırdı: Besleme saati sayısı ve düzeni, biberonların ve emziklerin sterilizasyonu, çocuğun altının nasıl değiştirileceği ve yıkanacağı, yatağa ne zaman konulacağı, termometrenin nasıl kul-

lanılacağı. Doktorlar işçi sınıfından anneleri eğitmek için doğum kliniklerine sağlam çocuk muayenelerini eklediler. Fransa'daki *Gouttes de lait* (Süt Damlaları) gibi özel hayır kurumları da hizmetlerini esirgemedi. Anneler bu "uzmanlar"a şevkle danıştılar ve görünüşe göre öğütlerini tuttular. Her çocuğa bir tıbbı sicil defteri tutuldu. 1869'da Dr. Fonssagrives'in tasarladığı özgün model Dr. M.W. Garrisson sayesinde Atlantik'in ötesine de geçti. Çocuğun ağırlığını, boyunu, beslenme düzenini, aşılarını ve hastalıklarını kaydetmek için kullanıldı. Hayırsever hanımlar anneleri tanıyarak ve doktorun buyruklarını doğru anladıklarından emin olmak için evlerini ziyaret ederek doktorlara yardım ettiler. Böylece kadınlar arasında yeni bir karşılıklı yardım biçimi gelişti; fakat bu kez özerklikten yoksun, tamamen tıbbi gözetim altında.

Bazı kişiler kızların ilk ve ortaöğretim programlarına çocuk yetiştirme derslerinin konulmasını istediler. Amaç genç kadınları anneliğe hazırlamaktı; fakat bu tür dersler kabul görmedi. Kızların öğretim programları giderek oğlanlarınkine benzemeye başladı ve bu yakınlaşma sonunda ailede ve kamusal yaşamda cinsel işbölümünün azalmasına yardımcı oldu.

Yürekler

Kültürel ve ekonomik gelişme cinsel rol ve işlev bölüşümünün gözden geçirilmesine yol açtı. Bununla birlikte, erkeğin alanı olan kamusal yaşam ile kadının alanı olan özel yaşam –sözde iki alan– arasındaki ayrımı teoride ve pratikte herkes kabul ediyordu. Bu nedenle bir kadın dünyası, kadınlara özgü, özünde fiziksel ve duygusal bir kültürün geliştirildiği ve kuşaktan kuşağa aktarıldığı bir yer vardı. Birlikte yaşayan kadınlar arasındaki kişisel ilişkilerin rolü neydi? Kadınlar ile onlarla birlikte yaşayan erkekler arasındaki ilişkilerin rolü neydi? Eğitim giderek daha güçlü ve bağımsız kişiliklere sahip kadınlar üretmeye başlıyordu. Bu kadınlar kendi amaçlarını çevrelerindeki insanlara borçlu oldukları şeyle nasıl uzlaştırdılar?

Kadınlar Arasında

Victor Hugo, Cosette'in yatak odasını betimlerken ya da Balzac, Césarine Birotteau'nun yatak odasını döşerken, kendi fantezilerinden yararlandı. Gerçek kızlar kendilerine ait odalara sahip olmayı istiyorlardı. Hiçbiri bir zamanlar erkek ve kız kardeşlerle paylaşılan yatak odalarına özlemini ifade etmezdi. Bir kızın eski oyuncaklarını

koyduğu, hediyelerini gizlediği, düş kurmak ya da ağlamak için yalnız olmak istediğinde kendisini kilitlediği yer bir sığınaktı, yeni başlayan özerkliğin gelişebildiği, bir kişiliğin kendisini ifade etmek için mücadele edebildiği bir mekândı. Özel günlükler kendini ifade etmenin bir biçimiydi.[55] Bu tür günlükler tutmak yeni bir şey değildi; fakat popülerlik kazanınca yeni bir anlam aldı. Yüzyılın başında günlükler hâlâ vicdan irdelemenin bir yolu, küçük kızların günahları ve baştan çıkmaları kaydettikleri ve iyi olmaya karar verdikleri bir Hıristiyan nedamet aletiydi. Ne var ki, çok geçmeden günlükçüler iç dünyaya bakmaya, kendilerini anlamaya çalışmaya ve psikologların iç gözlem demeye başladıkları şeyi yapmaya başladılar. Marie Bashkirtseff gibi kızlar, gelecekle ilgili kaygılarını, isyankârlıklarını ya da bağımsızlık arzularını ifade ettiler. Yetişkinlik döneminde de günlük tutmaya devam eden Alix de Lamartine ve Eugénie de Guérin gibi kadınlar bir tür iç boşluğu doldurmak, aksi takdirde iz bırakmadan kaybolup gidecek günleri elde tutmak için günlük tuttular.[56]

Küçük kızlar, hatta genç hanımlar için bile annenin rehberliği en iyisiydi; çünkü anneler kızları özel yaşama hazırlamayı biliyorlardı. Mektuplar ve günlükler yetiştirme tarzının nazik ve yumuşak olduğunu gösterir. İçten sohbetler gibi kucaklayarak sarılmalar yaygınlaşırken, fiziksel ceza en azından orta sınıflarda ortadan kalktı; aristokrat ve köylü anneler orta sınıf annelerin yaptığından daha mesafeli kaldılar ve gelenekleri biraz daha uzun süre korudular.[57] Anneler isteyerek öğretmen ve mürebbiye hizmeti gördüler ve ahlaki yol göstericilik onların özel alanıydı. Birçok anne eğitimle ilgili literatürü araştırırdı. Eril ve dişil roller belki de hiçbir zaman bu kadar farklılaşmadığı için, anneler ile kızlar daha fazla yakınlaştılar. Ayrıca düşük doğum oranı sürekli, kişisel ilişkilere daha fazla zaman bırakmaktaydı. Fakat ikirciklilik yerli yerinde kaldı. "Mutlulukta ve onurda erkeğin üstünlüğü düşüncesi o kadar derin kök salmıştı ki", anneler bir kız evlat doğurduklarında çoğunlukla düş kırıklığı hissediyorlardı. Anneler bazen kız çocuklarını ihmal etmekle kendi cinsiyetlerine yönelik küçümsemeyi ifade ederlerdi: Bu konuda örnek kıtlığı yoktur. Ya da diğer uca gidip "özdeşleşme duyguları"na teslim olabilir ve kendilerinin idealleştirilmiş bir kopyasını, "daha kusursuz" bir kadın yaratmaya kalkışabilirlerdi.[58] Bu durum onları zorbalaştırabilir, gerçek engizisyoncu haline getirebilirdi. Yine de, bir annenin ölümü genç bir kız için en ağır darbeydi. Akrabalarla ve arkadaşlarla çevrili olmalarına rağmen, annesiz Caroline Brame[59] ve Stéphanie Julien[60] özellikle koca seçmek gibi önemli kararlar söz konusu olduğunda kendilerini korkunç yalnız hissettiler.

Yüzyılın sonuna gelindiğinde anne ile kızın yakınlığı tehlikeye düşmeye başladı. Annelerin ne aktarmaları gerektiği konusunda açık bir fikirleri artık yoktu. Bir bilim kadını olan Clémence Royer kendisini bir melez olarak gördü. Kızından istediği tek şey, "savaş alanında [kendi] yerini alma"sıydı.[61] Bu arada, Louise Weiss'ın "manevi ergenlik" dediği şey annesini bazen acımasızca yargılayan bir gençliğe yol açabilirdi. Eğitimli, diplomalı ve bağımsızlığa hevesli genç bir hanımefendi annelik modelini reddedebilir, fakat erkekleri memnun etmek, bir koca bulmak ve çocuk sahibi olmak da isteyebilirdi. Bu çelişkili arzular yaşanılması zor gerilimlere yol açmaktaydı. Dr. Lasèque'in 1873'te "anoreksia" dediği tuhaf hastalıkta bu tür gerilimler bir faktör müydü?[62]

Pratikte çok az kız bütünüyle evde büyürdü. Yatılı okullar sayesinde anneler "zor yıllar"ın yükünden kurtuldular. Yatılı okul, krizleri gözden uzak tuttu ve keskinliğini yumuşattı: Genç kadın başka sırdaşlar buldu. Anne ile kız arasına uygun bir mesafe girdi. Örneğin Marie de Flavigny, Sacré-Coeur'e girdikten sonra saygın bir geçmişe sahip ve büyüleyici bir rahibe olan Mme. Antonia ile sıcak bir ilişki geliştirdi. Sosyal skalanın diğer ucunda bir yetimhanede büyüyen küçük Marie-Claire, Rahibe Marie-Aimée'nin koruyucu sevgisini kazandı. Ruhban olmayan öğretmenler bu konuda daha az üne sahipti.

Birçok genç kız yatılı okuldayken dostluğun keyfini keşfetti. İki kızın tutkulu bir arkadaşlık kurmaları, ayrılmaz hale gelmeleri, karşılıklı yemin etmeleri ve bir bukle saç, yüzük ya da bilezik gibi ölümsüz sevgi simgelerini değiş tokuş etmeleri alışılmadık değildi. Katolik kadın manastırlarında sıkı bir gözetim "suçlu pratikler"e karşı önlem aldı; fakat duygusal boşalmaları önlemedi. İngiliz ve Amerikalı kızlar sınırsız bir özgürlüğe sahipmiş gibi görünüyorlar: Mektuplar yatılı okul öğrencilerinin giysi değiş tokuş ederek, aynı yatakta yatarak, birbirlerine yemek pişirerek ve hatta müzik yapmak için "kuytu bir küçük oda"ya çekilerek sıkı fıkı yaşayabildiklerini gösterir.[63]

Avrupa'da evlilik bu tür arkadaşlıkları zorlaştırmaktaydı, fakat Amerika'da bu karşılıklı tutkular bazen ayrılıktan sonra da devam etmekteydi. Sadece bir örnek aktarırsak, Mary Hallock Foote ile Helena Dekay Gilder birbirlerine ateşli fiziksel arzudan söz eden duyarlı mektuplar gönderdiler: Birbirlerini görmeyi, kucaklaşmayı, birlikte yatıp birbirlerini okşamayı özlüyorlardı. Bu tür ifadelerde homoseksüellik görmeli miyiz? Kızların kendileri böyle bir şey görmediler: Kültürleri onlara ne bununla ilgili kavramı, ne sözcüğü verdi.[64] Her durumda, ilişkilerini kaygı duymadan kabul eden ve görünüşe göre

evlilikle bağdaşabilir gören saygın, muhafazakâr ailelerdendiler. Çiftin kocaları bile incinmedi: Kadınların duygusal ve duygu belirtici olduklarını biliyorlardı. Gerçekten de erkekler kadınların kendilerine özgü bir duyusallığı paylaştıklarını, fakat bunun bastırma zahmetine değecek kadar önemli sonuçlar doğurmadığını biliyorlardı. Çoğunlukla katı ve baskıcı diye yerilen Victoria dönemi etiği bu konuda kadınların ihtiyaçlarına uyarlanacak kadar esnekti.

Kız kardeşler ve kuzinler aile içerisinde bir tür klan oluştururlardı. Katolik ülkelerde birçoğunun kutsal emir almaları alışılmadık değildi. Martin kız kardeşler (Thérèse de l'Enfant-Jésus'nün kız kardeşleri) istisna değildi. Kadınlar arasında yaşama arzusu olasılıkla dinsel uğraşın bir öğesiydi: Kutsal kızlar sadece babanın ve kocanın disiplininden kaçmak, anneliğin tehlikelerinden ve kaygılarından uzak durmakla kalmadılar, her zaman bir anneye ve kız kardeşlere sahip olmayı da güvenceye aldılar. Manastırın kapalı sınırları içinde zaman zaman kıskançlık ve nefret patlak verse de, haftalık açık itiraflar çatışmanın en aza inmesine yardımcı olurdu.[65] Dini tarikatlardaki kız kardeşler önemli bir sosyal rol oynadılar. Dispanserlerin ve okulların kurulduğu her yerde, kısa sürede kadın dayanışmasının odağı haline geldiler.[66] Bazı rahibeler gerçek güç kazandılar: 1840'larda Paris'in "tehlikeli sınıflar"ının koruyucu meleği Rahibe Rosalie, iddia edildiğine göre bakanların seçimini etkileyebildi. Ve Javouhey Ana 1848'de, seçilme yeterliliğine sahip olmadığı halde, özgürlüklerine kavuşturduğu eski köleler, Guyana'nın siyah Fransız vatandaşları tarafından Millet Meclisi üyeliğine seçildi.

Bu kurumsallaşmış "kız yurtları" dışında, kadınlar arası ilişkiler aile yapıları ve ekonomik koşullar tarafından da belirlendi. İlişkiler her zaman saf ve samimi değildi. Hâlâ geleneğin egemenliği altında olan bazı yoksul kırsal alanlarda kadınlar karşılıklı düşmanlık ve kuşku içinde yaşadılar; örneğin yüzyılın bitimine kadar İtalya'nın Friuli vilayetinde.[67] Birkaç kuşak aynı çatı altında birlikte yaşıyordu. Bir annenin gücü üreme rolünden kaynaklanırdı: Oğulları onu kocasının tiranlığından korurdu. Bir oğul evlenince, annesi yeni gelini rakip olarak görürdü ve onu aşağılamaya ve sömürmeye eğilimli olurdu. Karının kendi statüsünü iyileştirmesinin tek yolu bir oğul doğurmaktı, bu nedenle kaynanalar gelinlerinin gebe kalmasından nefret ederdi. Ve gebeliğe rağmen yük hafiflemezdi. Aksine, gelin doğum anına kadar çalışmak zorunda kalırdı ve hiç kimse doğum zamanının geldiğini annesine ya da kız kardeşlerine bildirme zahmetine katlanmazdı. Bir komşu belki yardım edebilirdi. Fakat daha sonra kurbanın kendisi kendi gelinine aynı şekilde davranacaktı. Aile içinde kadınlar arasında herhangi bir dayanışmayı ön-

leyen bu ayrılıklar geleneksel erkek egemen kırsal Akdeniz toplumunun barbar doğasının bir göstergesidir.

Bununla birlikte, ekonomik değişim eski aile yapılarının parçalanmasına neden oldu. Kırsal alanlarda bile kadınlar arasındaki ilişkiler karmaşıktı ve her zaman özel alanla sınırlı değildi; üstelik statik değildi, sürekli değişiyordu. Örneğin Minot'da köyün kadınları aile yaşamının sınırlı ve zaman zaman berbat niteliğini telafi edecek kadar zengin bir alt kültür oluşturdular.

Kasabada "nezih" hanımefendiler toplumu kendi zevklerine göre biçimlendirmeyi öğrendiler. 1850'lerde ve 1860'larda Kuzey Fransa'nın burjuva kadınları bunun kusursuz bir örneğini verir.[68] Bu kadınlar yüzyılın başında babalarının ve kocalarının işlerine katılıyorlardı. Kadınsal rolleri o sırada ikincil önemdeydi. Çocuklarını hizmetçilere emanet eder, iç dekorasyonla fazla uğraşmazlardı ve özellikle dindar değillerdi. Fakat yüzyılın ikinci yarısındaki sınai gelişme fabrikaları aile ikametgâhından kopardı; bu, kamusal ile özel arasındaki ayrılmanın somut, fiziksel bir tezahürüdür. Karılar ve anneler kendi otoritelerini hissettirdikleri ve kendi değerlerini –neredeyse her noktada erkeklerinkiyle çelişen değerler– tanımladıkları ev içi alana gönderildiler.

Bu kadınlar mal ve servet üretimini göklere çıkarmak yerine, aileyi ve üremeyi vurguladılar. Doğum oranının her yerde gerilemekte olduğu bir zamanda, annelerinden daha fazla çocuğa sahip oldular. Çocuk doğurmak farklılıklarını hissettirmenin ve hesaba katılmalarını sağlamanın yolu haline geldi. Çocuklarına kendileri baktılar. Kız kardeşler ve kuzinler, komşular ve arkadaşlar için yaşam sonsuz bir gebelikler, doğumlar, emzirmeler, sütten kesmeler ve ergenlikten menopoza kadar âdet kanamaları döngüsüydü. Biyoloji bu kadınların hem gücü, hem zayıflığıyla, kimliklerinin ve dayanışmalarının temeliydi. Çocuklarının derslerini ve ahlaki eğitimlerini titizlikle gözetirlerdi. Evlerin çocuklarla dolu olması işlerini karmaşıklaştırırdı, fakat karmaşıklıktan zevk alırlardı: Mutfakları daha ayrıntılı, mönüleri daha şaşaalı ve biblolar daha çok olurdu. Çok para harcarlardı ve kocalar karılarının paranın değerini bilmemelerinden yakınırdı. Ne var ki, kadınlar titiz hesap tutardı; sorun, yaptıkları şeylerin ekonomik hiçbir yararının olmamasıydı. Sürekli büyüyen aile personelini şişirmek üzere erkeklerin yerine kadınları işe almayı tercih ederlerdi. Evin hanımefendisi ile hizmetçileri arasındaki ilişki, kişisel bir yarı feodal bağımlılık bağıydı. Hizmetçi ailenin bir parçasıydı ve kendi başına bir varoluşu yoktu: Teoride evlenemez ya da çocuk sahibi olamazdı. Özgürlüğü yoktu ve yaşamını, elle tutulur hiçbir ürünü ya da amacı olmayan bir işin günlük ritmi yönetirdi.

Kuzeyin burjuva kadınları dini dünyalarının merkezi haline getirdiler ve günlerinin her saniyesi kutsal olanın havasıyla örtülüydü. Sofuluklarıyla bilimi reddettiler ve nedenselliğin her türlü rasyonel temelini yadsıdılar: Hastalık, ölüm, sefalet; hepsi, Tanrının iradesinin tevekkülle kabul edilen ifadeleriydi. Cennetin Kraliçesi Meryem tüm kadınsal değerleri simgeliyordu: Aynı anda hem bakire, hem anne olan Meryem doğaya ve bilime meydan okumaktaydı. Bedensel birleşme ve kanlı doğumdan kopuk mücerret üreme düşünü iade etmekteydi. Bu kadınlar Hıristiyan yardımseverlikten yola çıkarak kreşler, anaokulları, kilise grupları ve yardım örgütleri kurdular; fakat yardım edilecekler meşru ve vaftizli olmalıydı. Değerlerinden emin olan bu kadınlar ateist basınla savaşmak için "anneler ve yurtseverler birlikleri" kurarak bu değerlerin kamusal alanda zaferini sağlamaya çalıştılar.

O nedenle iki alan her zaman birbirini tamamlamadı; bazen birbirlerinden uzaklaştılar, hatta çatıştılar. Benzer görüngüler Protestan ülkelerdeki büyük dinsel uyanış sırasında da gözlemlenebilir. Duygusal ve kişisel bağlar, iki cinsiyeti aile içinde bir araya getirmeye yeterli miydi?

Kadınlar ve Erkekler

On sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıllarda babalar ile kızları arasındaki ilişkiler bir tür idil tanımış olabilir. Erkekler kızlarının kırılgan narinliğinden ve uysallığından, açık, yatıştırıcı sevecenliğinden etkilenirdi. Küçük kızların ailenin efendisinin saygısını ve ihsanını kazanmaya çalışmak için her türlü nedenleri vardı: Eğitimcilere göre evliliğe olası en iyi hazırlık buydu. Gerçi bazı genç kızlar babalarının zekâsından güçlü bir biçimde etkilendiler. Germaine de Staël'in babası Jacques Necker'e bağlılığı bu tür bir hayranlığa dayanmaktaydı. Benzer biçimde Marie'nin sevgili babası Comte de Flavigny bir Aydınlanma erkeğiydi, yaratıcı bir düşünür ve bir bilgi pınarıydı. Erken on dokuzuncu yüzyıldan da benzer birçok örnek aktarılabilir: Erkekler boş zaman buldukları sürece kızlarıyla sohbet eder, onların okumalarına rehberlik eder, edebiyat ve sanat yeteneklerini geliştirirlerdi. Fakat yüzyıl ilerledikçe ve erkekler giderek daha fazla ticari işlere gömüldükçe çocuklarını yetiştirmeye ve onlarla kişisel olarak ilgilenmeye daha az zaman ayırdılar. Artık, genellikle oğullardan daha uysal olan kızlarını kendi amaçları uğruna kullanmaları daha olasıydı. Aktif bir babaya yardım etmek yararlı olabilirdi: Erken yaşlarda babasıyla birlikte çalışarak tekstil işiyle ilgili her şeyi öğrenen Mlle. Dubois, mükemmel bir evliliğe rağmen, ya-

şamı boyunca bu kârlı işte kaldı.[69] Fakat baba ile kız arasındaki işbirliği çoğunlukla saf sömürüye benzedi: Kız terfi umudu olmayan ücretsiz bir sekreter ya da kopyacı olarak çalıştı. Birçok köylü kız, gücü tükeninceye kadar babasına "yardım" etmek zorundaydı ve toplumun her düzeyinden kızlardan babaları yaşlandığında onlara bakmaları beklenirdi.

Genç bir kadın özgürlük arzusunu belirttiği anda çatışma başlardı. Bir koca seçmek can alıcı bir sorundu ve siyasal bakımdan en liberal babalar bile karışmadan edemezdi. Despot da olsa saygı duyulan iki baba, Victor Hugo ve Karl Marx en iyi niyetlerle kızlarına eziyet ettiler.[70] Elizabeth Barrett kaba bir babadan ötürü saygın Robert Browning'le kaçmak zorunda kaldığında neredeyse kırkındaydı. Bir kızın ev içi yaşama kendini adamak yerine yüksek eğitim yapmaya karar vermesi başka bir çatışma nedeniydi. Louise Weiss'ın bir Alman ev ekonomisi enstitüsünde bir yıl geçirene kadar Sorbonne'a girmesine izin verilmedi.[71] Yine de babalar kızlarının bilimsel başarılarından onur duymayı, hatta özellikle oğulları yoksa başarılarını ödüllendirmeyi kısa sürede öğrendiler. Kızlar siyasal olarak bilinçlendiklerinde, çoğunlukla babalarının izinden gittiler.[72] Kısaca, çatışmanın ötesinde, karşılıklı sevecenliğin ötesinde babalar ve kızlar yeni ortak zeminler keşfettiler.

Bazı kızlar bir babanın yokluğunda erkek kardeşlerinden destek ve sevgi almaya çalıştılar. Kız-erkek kardeş ilişkileri Romantik dönemde özellikle yaygın ve verimliydi. Birçok ülkeden sayısız örnek aktarılabilir.[73] Ebeveynler bu tür ilişkilere olumlu baktılar. Erkek kardeşin ahlaki eğitimi için kız kardeşlere güvendiler. Büyük kız kardeş ikinci anne haline geldi. Küçük kız kardeş zayıflığıyla bir oğlana koruyucu olmayı öğretti. Ne olursa olsun kızın masumiyeti genç erkek üzerinde bir iz bırakırdı. Fakat başka faktörler de söz konusuydu: Bir erkek kardeş, bir kızın özgür ve samimi bir şekilde yakınlaşıp konuşabildiği birkaç erkekten biriydi. Tersi de doğruydu. Dahası oğlanlar çoğunlukla bir ayna, bir yansıma, bir ikiz istiyorlardı ve bazıları Pigmalion'u oynamaya kapılırdı. Kızlar erkek kardeşlerini aracı gibi görürdü: Ulaşmaları engellenen kamusal yaşamın yankılarını onların aracılığıyla duymaktaydılar. Bazı kızlar kardeşleri öğrenimlerini sürdürebilsin ve dünyada ün yapabilsin diye drahomalarını ve dolayısıyla geleceklerini isteyerek feda ederdi. Erkek kardeşinin dinden sapmak üzere olduğunu hisseden bir kız kardeş onun için dua edebilir, adak adayabilir ya da başka bir dinsel edimde bulunabilirdi: Eugénie de Guérin ve Caroline de Gobineau örneklerine bakılabilir.

Ensest fantezileri edebiyatta yaygındı: Örneğin Emily Brontë'nin *Uğultulu Tepeler*'i ya da Robert Musil'in *Niteliksiz Adam*'ı.[74]

Bazı erkek yazarlar anneleriyle ensesti düşlediler. İyi bilindiği gibi Freud ve Jules Renard da bunu düşlediler. Yargıçlar, adli tabipler ve sosyal yorumcular kırsal kesimde ve kentlerde ensestin, özellikle baba-kız ensestinin sıklığına dikkat çektiler. Ne var ki, bunu toplumun ücra köşelerindeki ailelerle sınırlı bir sorun olarak görme eğilimindeydiler. Ceza hukuku ve mahkemeler sorunu özünde görmezlikten geldiler.[75] Ailenin her türlü kuşkunun üstünde yer alması ve kurbanların sessiz kalması önemliydi.[76]

Michelet bir yerde, "Her erkek annesinin oğludur" der. Annelerin küçük çocukları, özellikle tek çocukları üzerindeki muazzam etkisine, sınırsız gücüne dikkat çeken tek kişi o değildi. Fakat anne sevgisi o sırada o kadar yüce sayılıyordu ki, hiç kimse bu güçten korkmuyordu, çocuk oğlan olduğunda bile. Aslında babalar giderek daha fazla ev dışında çalıştıkça, oğulların yetiştirilmesinde annelerin rolü sürekli arttı.[77] Yüzyılın başında oğlanlar yedi yaşında yatılı okula gönderilirdi; yüzyılın sonuna gelindiğinde bir oğlanın on iki yaşından önce gönderilmesi olası değildi. Dahası, yatılı okulların popülerliği de azaldı. Bir anne kocasının onayıyla oğlunun sağlığına ve çalışmalarına göz kulak olmayı, ev ödevlerine yardım etmeyi ve derslerini gözden geçirmeyi tercih etti. Her şeyden önce dinsel ve ahlaki eğitimini denetlemeye kararlıydı. Anneler çoğunlukla bu alanda çocuklarıyla derin ve kalıcı bir birliktelik kurmaya çalıştılar. Edgar Quinet annesini, "benim kâhinim" diye adlandırdı ve onu manevi bir üstatla karşılaştırdı; daha sonra kendisini annesine gereğinden fazla tapmakla suçlayacaktı.[78] Baba ile oğul arasında doğru yeri bulmak anneler için genellikle bir sorundu. Kadınlar erkek sertliğini genellikle ayıpladılar ve fiziksel şiddete karşı çıktılar; fakat herhangi bir zayıflık gösterisinin çocuğu bozmasından da korktular. Bazı anneler oğulları evde tutmaya çalışırken, bazıları meslek ve eş seçimlerini etkilemek istediler. Bu pratikler toplumda yükselme arzusunun keskin olduğu ve aile ilişkilerinin çoğunlukla sınırlı olduğu orta sınıflarda özellikle yaygındı. Anne-oğul ilişkilerinin karmaşıklığı edebiyatta silinmez bir iz bıraktı. Baudelaire ve Proust gibi yazarlar annelerinden hiçbir zaman tam kopmadılar. Diğer yanda Jules Vallès, Arthur Rimbaud ve Jules Renard anneleriyle çatışarak isyan etmeyi öğrendiler. O nedenle Freud'un on dokuzuncu yüzyılın sonunda Oidipus karmaşasını kavramsallaştırmış olması şaşırtıcı gelmemelidir. Zamanın benzersiz tarihsel koşulları anne-çocuk ve özellikle anne-oğul ilişkisinde bazı patolojilere uygundu.

Kadınlar karıkoca ilişkilerindeki güçlükler nedeniyle mi oğullarına dört elle sarıldılar? Evli çiftle ilgili bir inceleme soruya ışık tutabilir.

Evli bir kadının "bir yuva" ve bir "aile kurduğu" söylenirdi. Aynı zamanda bir çift de oluşturuyor muydu? Oluşturmak istedi mi? İstediyse, başarılı olabildi mi? Hane halkı ve aile değerleri resmileşen ve bilinen geleneksel kurumlardı. Çift hâlâ oluşma sürecinde olan yeni bir şeydi. Kız evlatlar artık ebeveynleri tarafından erkeklerle evlendirilmek zorunda değillerdi ve birkaç aday arasında seçim yapma özgürlüğüne sahiptiler. Artık seçim yapmak bir tercihi, bir eğilimi, bir aşk arzusunu göstermekti: Daha içten ve daha kusursuz bir birleşme umut edilmekteydi. Bu arzu, bu umut hangi koşullar altında gerçekleşebilirdi?

Drahomaya verilen önem ülkeden ülkeye değişmekteydi. Drahomanın önemsenmediği İngiltere'de ve Amerika'da gençler daha fazla özgürlüğe sahipti. (Yine de "homogami" pek tehdit altında değildi: Kendi sosyal grupları içinde eş seçmeye devam ettiler.) Latin ülkelerde ve özellikle Fransa'da aile serveti ne kadar mütevazı olursa olsun hiçbir kız drahomasız evlenmezdi. Bu durum özellikle hali vakti yerinde çiftçi, sanayici ve tüccar ailelerde ayrıntılı evlilik stratejileriyle sonuçlandı. İşin farkında olan kız evlatlar, kendileri için seçilen kocalar kendileriyle aynı düzeyde olduğu ve kendilerine layık sayıldığı sürece, "feda edilmiş" duygusuna kapılmadan bu tür planlara uydular. Aşkın evlilikten *sonra* geldiği söylenirdi. Gelmediğinde, onsuz idare ettiler: Evlilik bu kadınlara sosyal bir kimlik verirdi ve bu mutluluktan daha önemliydi. Fakat drahoma düşüncesi değişmeye başladı: İnsanlar bir kadının yeteneğine, bilgisine ve dirayetine, bir karının kocasına yararlı olmak için ihtiyaç duyduğu niteliklere daha fazla değer vermeye başladılar. Bir terzi, dikişçi bir kadına kur yapma eğilimindeydi. Küçük bir tüccar, muhasebesini tutmaya yetecek kadar eğitimli bir karı isteme eğilimindeydi. Yüzyılın sonuna doğru Paul Leroy-Beaulieu gibi iktisatçılar ev kadınlığı yeteneğinin işçi bir kadının drahomasının bir parçası olarak değerlendirilmesini ve hesaba katılmasını önerdi.

Evlilik sırasında gelin ile damadın yaşının da çiftin ilişkilerini etkilemesi olasıydı. On dokuzuncu yüzyılın başında Amsterdam'da tüm evliliklerin yüzde 29'unda gelin damattan daha yaşlıydı.[79] Buna karşın, Amerika'da kadın kıtlığı kızların erken evlenmesine yol açtı.[80] Bu tür farklılıkların etkilerini açıklamak zordur.

Amerika, çift düşüncesini reddeden Mormon kadınlarla ilgili tuhaf örneği sundu.[81] Bu kadınlar erkek poligamisini kabul ettiler ve ona eşlik eden çifte standarttan yararlanmaya çalıştılar. Erkeğin "doğal olarak" kadından daha fazla doyumsuz olduğunu ileri sü-

ren bu kadınlar, erkeğin birden fazla karıya sahip olmasının iyi olduğunu savundular. Böylece zinadan, gayri meşruluktan, bebek katilliğinden ve fahişelikten uzak durulurdu. Her erkek *tüm* çocuklarını büyütmekten sorumluydu. İffetli bir kadın için, evli de olsa saygın bir erkekle evlenmek yalnız yaşamaktan ya da ahlaksız bir kocayla evlenmekten daha iyiydi. Gebe ya da emziren bir kadın herhangi bir suçluluk duymadan çocuğunun hatırı için cinsel ilişkilerin sıklığını azaltabilirdi. Gebeliklerinin sayısı üzerinde daha fazla denetime de sahip olabilirdi. Onun için annelik önce gelirdi. Kuşkusuz, bazen bir kocanın paylaşılması konusunda güçlükler vardı. Janet Snyder kocası ikinci bir karı almak istediğini söyledikten sonra üç yıl dayandı, fakat sonunda onu razı olmaya ikna eden bir görüş edindi. Daha sonra bir arkadaşa bir kadının çelikleşmesi ve kocasını çok fazla düşünmemesi gerektiğini açıkladı. O kadar kendinden geçti ki, bir gün kocasını unutup sadece çocuklarını yemek masasına çağırdı. Bu nispi yalnızlık bir kadına hatırı sayılır miktarda bağımsızlık bırakmaktaydı. Bazen bir erkeğin karıları mutlu bir topluluk oluşturacak kadar iyi geçinirdi. Ne var ki, poligami 1890'da yasaklandı.

Artan sayıda kadın, evlilik yaşamında mutlu bir aşk bulmayı düşledi. İki örneği ele alalım: Güney Carolina'lı bir çiftlik sahibinin kızı Bessie Lacy ve Aix-en-Provence'lı bir hekimin kızı Fanny Arnaud; ikisi de kaygılı nişanlılardı. 1851'de Bessie (o sırada on dokuz yaşında) yatılı okuldan bir arkadaşının erkek kardeşi Thomas W. Dewey'in evlilik teklifini kabul etti.[82] Bir yıl boyunca tek ilişkileri aktif bir mektuplaşma oldu. İlk mektupları gelenekseldi; fakat çok geçmeden Bessie daha fazla yakınlaşmaya heveslendi. Duygularını ifade etmek, aşk hakkında konuşmak ve Thomas tarafından ve Thomas için "biçimlenmek" istedi: "Beni istediğin gibi biçimlendir." Ondan kendisine "sevgilim" diye seslenmesini istedi. Fakat Thomas duygusal uzaklığını korudu: Ona bir ev hazırlıyordu. Bu yüzden Bessie yavaş yavaş geri çekildi: Son mektuplarında Tom'unkilerle birlikte kendi hak ve görevlerini açıkladı. Bir zamanlar ortadan kaldırmayı umut ettiği aralarındaki resmiyete geri döndü: Kendi toprağının sınırlarını belirleyerek tutkuya ve düş kırıklığına karşı kendini korumaya aldı.

Oldukça yetenekli ve çok güzel bir genç kadın olan Fanny çeşitli talipleri arasında Marsilyalı bir sanayicinin oğlu olan Charles Reybaud'yu tercih etti.[83] Yıl 1822'ydi ve Fanny yirmi yaşındaydı. Kendisini bütünüyle vermeyi, saydamlaşmayı umuyordu; fakat Charles'ın karşılık vermeyeceğinden korkuyordu. Bir arkadaşına, "Geleceğe çok fazla güvenmeye cüret edemem" diye yazıyordu. "Sanı-

rım sadece beni kandırmak için yüzüme gülümsüyor." Ve gerçekten de cinsiyet ayrılığının, koca hükümranlığının ve çifte standardın hâlâ var olduğu bir dünyada çifti bir ideal olarak düşünmek zordu. Bessie ile Fanny'nin başarılı olma olasılığı neydi?

Öyle görünüyor ki, Amerika en fazla fırsatı sundu. Burada "iki alan"ın evrensel kabulü kadın işlevlerine gerçekten değer verilmesi demekti. Karı, anne ve eğitimci olarak bir kadın onun geçimini sağlayan erkek kadar ilgiye ve saygıya layıktı. Ve egemenlik alanı genişti: Ahlaki sorumluluk adına ailesine göz kulak olur ve aile üyelerinden birinin erdemi tehlikeye düştüğü her seferinde müdahale ederdi. Kocalar karılarının gözlemlerini, kendi davranışlarıyla ilgili olanları bile kabul ederdi. Harriet Beecher Stowe kocası Calvin'i diğer şeylerin yanı sıra çok fazla laik kitap okuduğu, Luther'i çok fazla düşündüğü, İsa'yı fazla düşünmediği ve cinsel dürtülerini yeterince kontrol edemediği için haşladı.[84] Yeni Dünya'yı gezen bütün Avrupalılar, en başta da Tocqueville, Amerika'da kadınların önemli sayıldığı, görüşlerinin ve isteklerinin ciddiye alındığı konusunda hemfikirdi. Duygusal uyum da vurgulanmaktaydı: Çok az evli erkeğin metresi vardı. Çiftler bütün önemli kararları birlikte alırlardı. Bessie ile Tom'un mutlu bir yuvaları vardı (fakat bir çift olarak da mutlu muydular?). Tom işi başından aşkın bir bankerdi ve Bessie çeşitli örgütlerde aktifti. Birkaç çocukları vardı.

Fanny'nin evliliği ise aksine bozulmaya yüz tuttu. Charles'ın sadece kıskanç değil, hovarda olduğu da anlaşıldı. Karısının başarısı canını sıktı, yine de "bekârlık yaşamını geride bırakma"k istemedi. Bir sürü kadınla ilişkisi oldu, en çok da Fanny gebeyken. Düş kırıklığına uğrayan genç kadın bir oğul doğurmasına rağmen, evliliğinin üçüncü yılında ayrılma talebinde bulundu. Kısa sürede kendi kuşağının en çok okunan romancılarından biri oldu. Durumu oldukça tipikti: Erkeklerin yaptığı zina, yasalar ve kamuoyu tarafından hoş görülürdü ve karılar kocalarının kaçamaklarını ya sineye çeker ya da ne özgürlüklerini, ne de drahomalarını geri veren bir ayrılığa (resmi ya da gayri resmi) sığınmaya çalışırlardı. Boşanma olanaklı hale gelince (Fransa'da 1884'ten itibaren), dava açanların çoğunluğu kadındı, fakat kocanın zina yapması temel gerekçe değildi: Dilekçe verenler daha çok saldırıdan ya da iflastan, yargıcı etkilemesi daha olası suçlardan söz etme eğilimindeydiler. Bu arada bir karının yaptığı zina kusur statüsüne indirgendi, fakat kocalar gülünç görünmek korkusuyla şikâyet etmeye cesaret edemediler.

Sosyal merdivende aşağı doğru inildikçe karılar kocalarının acımasızlığından ve açgözlülüğünden daha fazla korkardı. Köylülerin ve zanaatçıların karıları işlerini paylaşmalarına rağmen, sayı-

sız atasözünün anımsattığı gibi kocalar sorumlu konumda kaldılar. Bazı yoksul vilayetlerde bu yetki acımasız baskı biçimini aldı: Gévaudan'da köylü kadınlara kilerin anahtarları verilmezdi. En temel ihtiyaçlardan yoksun olan bu kadınlar yaşamak için çalmak zorunda kaldılar. Tarlada ya da aile atölyesinde kadın erkeğin yardımcısı gibi görülürdü, fakat bunun karşılığında onun işlerinde ona yardım edilmezdi. Bu yüzden kadınlar çoğunlukla kapasitelerinden fazla çalışır, çabuk yaşlanır ve genç ölürdü. Köylü kadınlar kendilerini gerçekten ev kadını olarak görmezdi.

Bununla birlikte işçi ailelerde "ev kadını" ailenin dayandığı temel eksen haline geldi. Kocalar karılarının gerçekleştirdiği hizmetlerin değerini takdir ederdi: Çocukları büyütmek, yemek hazırlamak, çamaşır yıkamak ve onarmak, hastalara bakmak. Fakat iki çatışma kaynağı ilişkileri sık sık zehirlerdi: Din ve aile bütçesi. Bazı işçi sınıfı kadınları tatillerini, eğlencelerini ve törenlerini sevdikleri çocukluk dönemi dinlerine sadıktı. Papazlara ve rahibelere önem verir ve cennetten bir pay, kimsenin kendilerinden alamayacağı bir şey satın almak için ellerindeki parayı isteyerek verirdi. Bu şekilde Tanrının dikkatini sevdiklerine çekmeyi umuyorlardı. Kocaları düpedüz ruhban karşıtı olmasa da (özellikle Katolik ülkelerde) özgür düşünceli olma eğiliminde olmalarına rağmen, erkekler karılarının dinine karışmaya cüret etmezdi; zira dindarlık erdemin de bir garantisiydi. Yine de yaşlı "kilise tavuğu"nu azarlayabilir, ona hakaret edebilir, hatta tokatlayabilirdi. Paraya gelince, erkek ekmeği kazanandı ve bazen kazancından ayrılmak istemezdi. Yüzyılın ortalarında Le Play Fransa'da (İngiltere'de olmadığı halde) birçok işçinin ücretini, bazen şiddetli tartışmalar eksik olmasa da karısına verdiğini belirtiyordu. Mahkeme arşivleri bu kavgalara ve kavgalara karışan kadınların enerjisine ışık tutar. Ayrılma davaları mahkemede görüşüldüğünde, kadınlar eşlerini çoğunlukla tembellikle ve çok içmekle suçlardı.[85] Erkek, Tanrı bilir nerede "sürterken", çocuklarıyla birlikte beş parasız bırakıldıklarından yakınırlardı. Döşeli odalardan çıkıp, kendilerinin istediği gibi döşenmiş kendi evlerine taşınmak istediklerinden söz ederlerdi.

Bir şey açıktır: Evli çift on dokuzuncu yüzyılda Batı toplumunun merkezi sorunlarından biri, toplumun tüm sınıflarını etkileyen ve özel yaşamın sınırlarının ötesine taşan bir sorun haline geldi. Bu konu daha uzun ele alınmayı hak eder.

Çağdaşların gözünde mutlu karıkocasıyla özdeşleşen karıydı. Fransa'ya giden gezginler, anne kasada çalışırken babanın mal ürettiği dükkânlarla karşılaşınca şaşırırdı: Böyle bir ekonomik dayanışma karıkoca arasındaki bağı güçlendirmekteydi. Michelet, hekim ko-

casına araştırmalarında yardım eden ve bilimsel mektuplarını düzenleyen, evliliğin diğer hazlarından da keyif alan Mme. Pouchet'ye hayrandı.[86] Bazı yazarların ve sanatçıların karıları, Julia Daudet ve Alma Mahler gibi, kendi kariyerleri zararına kocalarının kariyerlerine maharetle destek oldular. Bir politikacıyla işbirliği daha zordu. Sivri dilli bir büyükelçinin karısı olan Mary Waddington, Fransız vekillerin karılarını çocuklarından başka bir şey tartışamaz ve çok sıradan buluyordu. Oysa İtalya'da, İngiltere'de ve Birleşik Devletler'de politikacıların karıları her konuda rahatça konuşurdu.[87]

Belli Bir Yaş

Erkeklerde fark edilmeyen yaşlılığın başlangıcı kadınlarda menopozdan ötürü fark edilir. Bazılarının bir kadının yaşamının "pastırma yazı" olarak gördüğü bu duruma doktorlar giderek artan bir ilgi gösterdiler.[88] Fakat pek çoğu geleneksel reçeteleri yazmaya devam etti: El çekme ve ılımlılaşma. Kadınların kendileri de "yaşam değişikliği" hakkında ikircikli duygular ifade ettiler.

Yeni roller üstlenmenin zamanıydı: Kaynana, büyükanne, dul. Kaynanalar genellikle yerilirdi: Geçmiş yüzyıllarda bazıları gelinlerine eziyet etmişti ve şimdi damatlar da onları müdahaleci buluyordu. Elbette çocuklar evlenince bile yaşamlarını çocuklara adamaya devam etmelerine izin vermek zordu. Fakat kaynana bir şeydi, büyükanne başka bir şey: Büyükanneleri kabul etmek daha kolaydı. Çaresiz bir kadın çocuklarından kendisini kabul etmelerini isteseydi, eğer ev işlerine yardım edebiliyorsa katlanılabilirdi. Zamanın basmakalıp imgelerinden biri, torunlarına bakarken örgü ören yaşlı kadın imgesiydi. Aile geleneklerini ve eski bilgeliği, bir ninniyi ya da çocuk şarkısını, gözde bir reçel tarifini, bir hayalet öyküsünü ya da peri masalını aktaran büyükanne evrensel olarak takdir edilirdi. Sadece doktorlar onun eski tarzlarından kuşkulanırdı. Yaşlılar yararlı olmaktan çıkınca, evden atılabilirlerdi. Elbette onlara bakacak hayır kurumları vardı; fakat yüzyılın sonuna gelindiğinde yetkililer bu kurumların temsil ettiği yükten kaygılanmaya başlamıştı.[89]

Varlıklı ailelerde yaşlanan anneler ve büyükanneler belli bir güç kazanırdı. Çoğunlukla dul olan bu kadınlar hatırı sayılır miktardaki servetlerini muhafazakâr bir ihtiyatla yönetirdi.[90] Telaşla tetikte bekleyen evlatlara "hükümdar kadın" gibi hükmederlerdi.

Yazarlar ve şairler gençliğini ve güzelliğini yitiren kadınlara her zamanki kadar acımasız davranmaya devam ettiler. Baudelaire onlara "buruşuk gölgeler", "insan enkazı" dedi; fakat acı alay artık ter-

sine çevrilemez bir demografik süreci durduramazdı. Kadınların sağlığı iyileşiyordu ve yaşamları uzuyordu. (Bir yüzyıl içinde Fransız bir kadının ortalama yaşam süresi otuz dörtten kırk ikiye yükseldi.) Bu yüzden annelik yaşı daha önce sona erdiği halde, yaşlılık daha sonra başlıyordu. Bu arada orta yaşın gerçek değeri ortaya çıktı: En iyi koşullarda kadınlara baştan çıkarıcı bir özgürlük olasılığı sunmaktaydı.

14

Tehlikeli Cinsellikler

Judith R. Walkowitz

CİNSELLİKLE İLGİLİ DOĞAL, kaçınılmaz ya da kalıcı hiçbir şey yoktur. Tarihçi Kathy Peiss ile Christina Simmons'tan aktarırsak, cinsellik "değişmeyen biyolojik bir gerçeklik ya da evrensel bir doğal güç" değil, aksine "siyasal, sosyal, ekonomik ve kültürel sürecin bir ürünü"dür.[1] Bazı davranış ve anlam kalıpları uzun bir süre egemen oldukları halde –örneğin transvestizm ya da anne olarak kadın pezevenk imgesi– diğer pratikler epeyce çeşitlilik gösterir. Sosyal tabuların temeli sayılan ensest yasakları bile Avrupa tarihinin seyri içinde izin verilebilir cinsel ilişkilerin sınırlarını değiştirerek çeşitli biçimlerde genişledi ve daraldı.

On dokuzuncu yüzyılda cinsel kültürler cinselliğin sosyal olarak inşa edilen niteliğini örnekler. On dokuzuncu yüzyıl cinselliği sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyetle ilgili çatışmaların özel ve kamusal olarak sergilendiği oldukça tartışmalı bir alandı. Değişik sosyal gruplar ve mesleki çıkar grupları ahlaki paniklerle, cinsel skandallarla ve yasalarla kendi siyasal ve kültürel otoritelerini genişletmeye çalıştılar. En kamusal düzeyde erkekler ve kadınlar en özel kimliği ve öznelliği de yeniden tanımlayan mücadelelere katıldılar.

Victoria dönemi insanları cinsel ilişkiden söz ettiklerinde, çoğunlukla cinsel tehlikeye, evin kutsallığı dışında kalan, üreme ediminden kopuk cinsel pratiklerin çoğalmasına odaklandılar. Ne var ki, bu konular değişen bir orta sınıf evlilik normuyla ilgili gerilimlerle de bağlantılıydı: Aniden düşen doğum oranları evlilik yatağının da üremeye dönük olmayan bir cinsel ilişki, kişisel mahremiyet ve bireysel büyüme yeri haline geldiğini açıkça ortaya koydu. Normatif kadınlık bakımından taşıdığı imalardan ötürü, evlilik içinde üremeye dönük olmayan cinsel ilişkinin Victoria döneminde yaşayanlar için heteroseksüel evcimenlik dışında aynı cinsle seks ilişkilerinin ve ticari seksin yaygınlaşması kadar rahatsız edici olduğu anlaşıldı. Orta sınıf evcimenlik kültünün yükselişine, "hakiki" burjuva kadının anne olarak kutsanması ve üremeye dönük olmayan kadın cinsel-

liğinin ısrarla yadsınması eşlik etti. On dokuzuncu yüzyılın seyri içinde kadın cinselliğinin bu sınıf tabanlı modeli giderek daha fazla bedenselleşti, kadın vücudu üzerindeki kültürel otoritelerini genişletme kaygısı güden tıp otoritelerinin kanılarıyla desteklendi. Doktorlar kadın tutkusuzluğunun derecesi konusunda tartışmalarına rağmen, saygın kadınlara en iyi durumda erkek hazzının hizmetinde, özerklikten yoksun, tali, ikinci el bir cinsellik, erkek erotik arzusunun solgun bir taklidini verme eğilimindeydiler.

Kadın tutkusuzluğu aktif bir erkek cinselliğiyle ve erkek ya da düşkün olarak kodlanma eğiliminde olan aykırı kadın pratikleriyle birlikte ortaya çıktı. On dokuzuncu yüzyılda dört kadın pratiği –fahişelik, kürtaj, karşı cins gibi giyinme ve romantik arkadaşlıklar– kadın aracılığını ve tercihini gerektiren cinsel aykırılıklar olarak ün kazandı. Bu pratiklerin tümü on dokuzuncu yüzyıldan önce de vardı; fakat modern kent manzarasında yeni bir konumu işgal ettiler; ya farklı bir sosyal sınıftan kadınlarla bütünleştirildiği için ya da sosyal bir sorun ve kimlik olarak yeni bir ağırlık ve anlam kazandıkları için. Yüzyılın farklı noktalarında bu dört pratik, cinsel bakımdan bozuk kadınların yasadışı faaliyetlerinin resmi tanımlarında kodlandı. Fakat bu kategoriler bozuk cinsel davranıştan fazlasını kapsamaktaydı: Üremeye dönük olmayan cinsel etkinlik kadar kadınların işi, yaşam tarzı, üreme stratejileri, modaları ve aile dışı bağlantılarıyla da ilgiliydiler.

On dokuzuncu yüzyılda tehlikeli cinselliklerin tarihi Victoria dönemi cinselliğin oluşumundaki karmaşık kültürel pazarlık ve tartışma sürecini aydınlatır. Tehlikeli kadın cinsellikleri etrafında dönen tartışmalar ve kültürel mübadeleler sosyal yelpazenin tamamını kapsayacak şekilde ve sayısız kentsel mekânda yürütüldü: Genelevde ve sokakta, müzikholde ve klinikte, varoşların arka sokaklarında ve orta sınıf salonların rahatlığında. Değişik erkekler ve kadınlar cinsel deneyimi yorumlamak için, cinsel takas ve melodramatik gazete haberlerinin dilinden hukukun ve tıbbın yetkin diline kadar uzanan, birbiriyle çekişen değişik sosyal diller kullandılar. Bu tartışmalarda toplumsal cinsiyet ihlalleri ile cinsel ihlaller sürekli üst üste bindi ve bu pratiklerle ilişki içinde inşa edilen her cinsel kimlik asli olarak istikrarsız ve çelişkiliydi.

On dokuzuncu yüzyıl orta sınıf kadınların yeniden tanımlanan bir kamusal alanda kullanılabilen siyasal şebekeler ve yeni kitle iletişim araçları sayesinde cinsel konularda konuşmak için kamusal mekâna girdikleri tarihsel anı üretti. Bu kadınlar ne kadar yenilikçi olursa olsunlar, imgelem bakımından sınırlı bir kültürel repertuvara bağımlıydılar, kültürel anlamları belli parametreler içinde yeniden şe-

killendirmek zorunda kaldılar. Basitçe cinsel tutkuyu yaşamadılar ve doğal olarak bu duyguları ifade edecek sözcükler bulmadılar, cinsel tehlikeyi de yaşamadılar ve doğal olarak cinsel tehlikeyi ifade edecek sözcükler de bulmadılar. Kendi "doğru"larından söz etmek için kültürel olarak eldeki yapımlara yaslanmak zorundaydılar.

Fahişelik

Fahişeliğin kapsamı, görünürlüğü ve sürekli değişen doğası on dokuzuncu yüzyıl kentlerinin ayırt edici bir özelliğiydi. Kentin işlek caddelerinde ve kaldırımlarında "parlak giysi"leriyle ve saldırgan bakışlarıyla sallana sallana dolaşan "boyalı yaratıklar" gözlemcileri gücendirirdi; iddia edildiğine göre büyük kentlerde fahişeler on binlerle ifade edilirdi. (Ne var ki, bu resmi rakamlar güvenilmezdi.) Fahişelerin sosyal hiyerarşisi kent merkezlerinin sınıfsal yapısını ve sosyal dağılımını yansıtırdı. New York'un cinsel yeraltı dünyası, zengin erkeklerin metreslerini tuttukları şık Beşinci Bulvar apartmanlarından işçi erkeklere ve denizcilere hizmet sunan Kanal Caddesi'nin sigara dükkânlarına kadar uzanırdı. Londra'da kötülüğün sosyal coğrafyası St. John's Wood'un sosyete orospularından Regent Caddesi'nin şık alışveriş semtlerinde dolaşan, saygın hanımefendilere karışan şık giyimli kaldırım fahişelerine, geceleyin pansiyon parası kazanmak için kent varoşlarının loş arka sokaklarında ve meydanlarında "edepsizlik eden" yoksul kadınlara kadar uzanırdı. Birleşik Devletler'de ırk ayrımı fahişelik pazarını da yapılandırdı: New Orleans'ta birbirinden ayrı siyah ve beyaz genelevleri yan yanaydı; San Francisco'nun çokkatlı "kulübeler"inde Avrupalı ve Amerikalı kadınlar üst katları işgal ederken, Meksikalı, Japon ve Çinli kadınlar alt katlara postalanırdı. Bu kent merkezlerinde fahişeliğin coğrafyası fiziksel ve sosyal çevredeki değişimlere yanıt olarak sürekli değişti. Berlin'de, Paris'te ve Londra'da yoksul kaldırım fahişeleri çoğunlukla geleneksel fahişelik merkezlerinde, genellikle semtlerin eski, dar sokaklarında işlerini yürütürdü; fakat yeni bir eğlence merkezi ya da demiryolu istasyonu da genel kadınlar için güçlü bir çekim merkezi olabilirdi.

Erkek fahişeliğiyle karşılaştırıldığında kadın fahişeliği ayrıntılı bir altyapısı ve iş örgütlenmesiyle oldukça göze çarpan ve sermayeli bir işletme olabilirdi. Çoğunlukla ücret, giysi, oda ve yiyecek aldıkları genelevlerde çalışan en örgütlü fahişelerin durumu kesinlikle böyledir. Öte yandan, özellikle kent sokaklarını dolaşan, tavernalara ve tiyatrolara sık sık uğrayan çok sayıda kadın için fahişelik bir serbest çalışma biçimi de olabilirdi. On dokuzuncu yüzyılın seyri için-

de ticarileşmiş seks alanları masaj salonlarına, hamamlara, dans salonlarına, *tableau vivant*'lara, *café chantant*'lara ve müzikhollere kadar genişledi. Kenti ziyaret eden bir erkek yerel kötülük pazarını tanımak için çeşitli kuruluşların hizmetlerini, yerini ve fiyatlarını ayrıntısıyla anlatan bir "beyefendi rehberi" ya da elkitabı satın alma mecburiyeti duyardı.

İster sabit ister seyyar olsun, ister örgütlü ister rasgele ya da ayaküstü olsun fahişeler "vasıfsız sınıfların vasıfsız kızları"ydı.[2] Yaşamları emekçi kadınlar topluluğunun –ailelerinden uzak oturan ve kentsel iş pazarında güvenliksiz bir yaşamla idare etmek zorunda kalan kadınların– yaşamıyla aynı türdendi. Farklı yerleşim yerlerindeki fahişelikle ilgili sosyal araştırmalar eğlence kadınlarını yerel kırsal kesimden yeni gelen göçmenler ya da işleri bozulan kentli zanaatçıların kızları olarak tanıttılar. Bu kadınlar daha önce ev hizmetçiliği, çamaşırcılık, iğne işi ve fabrika işinin belli biçimleri gibi geçimlik ya da daha az ücret verilen işlerde çalışmıştı. On dokuzuncu yüzyılın son onyıllarında biraz değişik bir model gelişti: Tezgâhtar kızlar, garson kızlar ve barmedler ekonominin üçüncü sektöründe yeni, fakat eşit ölçüde düşük düzeyli ve vasıfsız kadın mesleklerini yansıtarak fahişelerin saflarına katıldı. Bu model, fahişeliğin sokaktan ticarileşmiş yeni seks mekânlarına hareketini da yansıtmaktaydı. Kaldırım fahişeliğinin akışkan ve kurumsallaşmamış niteliği hatırı sayılır miktarda çalışan kadının sokaklarda pazarlanan cinsel ihsanlardan kazanılan parayla yetersiz ücretlerini takviye etmelerine olanak vermekteydi. Esas olarak fahişelikle geçinen kadınlar için bile "eğlenceli yaşam" sadece "zor koşullardan [geçici bir] kaçış"ı temsil etmekteydi;[3] genç kadınlar çoğunlukla yirmili yaşların sonunda işi bırakırdı.

Kadınlar fahişeliğe başlayınca ayrı bir kolektif yaşama katılırlardı. Bir kadın geneleve girince çoğunlukla yeni bir ad alır, yeni ritüeller ve seks ticaretiyle ilgili ayrıntılı bir argo öğrenirdi. Genelev sakinlerinin ekonomik sömürüsüne, özgürlüklerine konulan kısıtlamalara, sakinler arasında ve fahişeler ile madam arasında ortaya çıkan gerilimlere rağmen, genelev kadınlar için genellikle bir yedek aile ve destek sistemi işlevi gördü. Orta sınıf gözlemciler bordellodaki yaşamı sıkıcı, klostrofobik ve aşağıda tartışacağımız gibi sapık diye yargıladılar; fakat işçi kadınların o yaşama bu gerekçelerle öfkelendikleri belli değildir (başka şikâyetleri olmasına rağmen). Bordellodaki yaşam özgür zamana ve boş zaman etkinliğine –piyano çalmak, sohbet etmek, şarkı söylemek, beyaz diziler okumak– olanak vermekteydi ve bunlar dikişçi ve ev hizmetçisi olarak alternatif iş yapan işçi sınıfı kadınları için gerçek bir zevk oluşturmuş olabilirler.

Sokaklarda iş yapan ve pansiyonlarda yaşayan fahişeler de, hem kadın saygınlığıyla ilgili kodlara meydan okuyan, hem "yaşamın" belirsizlikleri ve yırtıcı tehlikesi tarafından koşullanan bir alt kültüre katıldılar. Orta sınıf yorumcular "kirli beyaz muslin ve ucuz yağlı mavi ipek" içinde "sokaklarda gösteriş yapan parlak giyimli kadınlar"ın fiziksel ve görsel saldırganlığından sürekli yakındılar.[4] Bonesiz, şalsız, "hınzır bakışlar" atan bu kadınlar gelip geçenlere "bütün endamlarıyla" kendilerini gösterirdi. Fahişelerin giyim kodu kendilerini tanıtmanın ve erkek müşterilere çekici gelmenin bir yolu olarak işlevli olurdu. Fahişeler bazen daha da ileri gidip, ayak bileklerini, bacaklarını ve göğüslerini açarak ya da sundukları cinsel hizmetin türünü göstermek için başparmaklarını görünür bir biçimde emerek mallarını sergileyeceklerdi.

Erkek müşteriler sık sık bu hizmetlerden umduklarını bulamazlardı. San Francisco'nun 50 sentlik "kulübeler"inde erkekler ağaç banklarda oturup, pantolonlarını indirmeye bile zaman bulamayacak kadar çabuk bir buluşmayı beklerdi. Daha pahalı salonlarda bile, karşılıklılığın bulunmadığı, duygusal bağlantıdan yoksun hızlı orgazma önem verilirdi. New Orleans'ta cinsellikle tanışması için babası tarafından bir zevk salonuna götürülen genç bir erkek yaşadığı deneyimi daha sonra, "herhalde bir saniye süren . . . mekanik bir işlem" olarak tanımladı.[5] Müşteriler geç on dokuzuncu yüzyılın *tableau vivant*'lar, striptizler, lezbiyen senaryolar gösteren büyük genelevlerinin sunduğu röntgenci eğlenceleri de tercih etmiş olabilirler.

Müşteriler ticari cinsel buluşmalardan zührevi hastalık kaptıklarında ya da fahişeler cinsel emekten daha kârlı bir faaliyet olarak hırsızlığa yöneldiklerinde özellikle mağdur olurlardı. Kaldırım fahişeleri hem terbiyesiz erkeklerden korunmak için, hem kafası iyi müşterilerin üstesinden gelip onları soymak için iki kişi birlikte çalışırdı. Yerel gazetelerin polis sütunları sarhoş kavgaları ve fahişeler ile müşterileri arasında geçen küçük hırsızlık olaylarıyla doluydu. Bu türden şiddet içeren, yağmacı davranışlar fahişeler ve müşterileri dünyasına özgü değildi. Fiziksel şiddet fırtınalı işçi sınıfı semtlerinde heteroseksüel ilişkilerin genel bir özelliğiydi. Sosyal araştırmacılar Londra'da ve Paris'te vasıfsız yoksullar arasındaki toplumsal cinsiyet ilişkilerinin doğasını yakalamaya çalıştıklarında kendilerini, tarihçi Ellen Ross'un ifadesiyle, "kadınların ne hanımefendi gibi ne itaatkâr oldukları, erkeklerin kadınlar üzerindeki otoritelerini sürdürmek için mücadele ettikleri, 'cinsel antagonizm'in açıkça kabul edildiği" "akıl almaz bir bölge"de buldular.[6]

Bununla birlikte, fahişeler genellikle oturdukları işçi sınıfı semtlerindeki insanlardan birçok bakımdan farklıydı. Birincisi, yaşam

standartları çoğunlukla daha yüksekti. Gelirlerinin istikrarsızlığına ve cinsel emekle bağlantılı tehlikelere ve mesleki tahribatlara rağmen, fahişeler mahalledeki diğer kadınlardan daha iyi giyinirlerdi ve erkek komşularınkine denk paraları vardı. Pansiyonlarda ya da genelevlerde yaşayan fahişeler, işçi toplulukların sosyal ve ekonomik örgütlenme ilkesi olan aile sisteminden kopuktular.

Yine de, zor zamanlara alışık olan ve ivedi sosyal zorunluluklara zor, geçici uyum göstermek zorunda kalan ve geçici işlerde çalışan yoksullar arasında fahişeler belli bir sosyal entegrasyona sahip olabilirlerdi. Parisli fahişelerle ilgili 1836 tarihli araştırmasında Parent-Duchâtelet işçi sınıfının fahişelerle suç ortaklığı ve onlara yönelik hoşgörüsünün kanıtlarını buldu: Evli kadınların yaklaşık yarısı aynı sokakta, çoğunlukla aynı binada oturan erkekleri seçmişti; ebeveynleri tarafından fahişelikten kurtarılan kadınların yaklaşık yarısı evde yaşıyordu.[7] İşçi mahallelerinin belli kurumları, özellikle orta sınıf gözlemcilerin "kötülük ile erdemin kol kola" olmasına şaşırdıkları birahaneler ve müzikholler bu entegrasyonu teşvik etti.[8] 1888'de Karın Deşen Jack'in cinayet kurbanlarından birinin cenaze töreninde birahane yoldaşlığı gösterildi. Marie Jean Kelly'nin tabutu, "bazı birahaneleri cinayet kurbanı kadınla ortak kullanan" arkadaşlarının çelenkleriyle kaplıydı.[9]

Birahane dışında, tüm saygın kadınlar kibar karşılık vermiyordu. Topluluğun fahişelere hoşgörüsü işçi mahallesinin özgül niteliğine –etnisitesine ve ırkına, saygınlık ve refah düzeyine– bağlıydı. Daha katı bir cinsel saygınlık standardına uymaları için yoksullara yapılan dış baskı düzeyine de bağlıydı. Bu dış müdahale fahişelik pazarının yapısını ve de kadınların emekçi yoksul toplulukla sosyal ilişkilerinin niteliğini doğrudan etkileyecekti.

Fahişelerin oldukça göze çarpan, düzen bozucu faaliyeti on dokuzuncu yüzyıl ortalarında orta sınıf reformcuları çok tedirgin etti. 1830'ların ve 1840'ların popüler devrimlerinden ve yıkıcı kolera salgınından sonra, sağlık reformcuları ve "ahlaki istatistik" yazarları Büyük Kirli'den kaynaklanan sosyal düzensizliği, bulaşıcı hastalığı, kent çöplüğünü ve ahlaksızlığı takıntı haline getirdiler. Saygın topluma enfeksiyon bulaştıran kanal –bir "musibet lekesi", bir veba, bir yangılı yara– olarak fahişeyi saptadılar. Alain Corbin'in yazdığına göre, fahişenin, içinden çıktığı varoşlar gibi, "mahrem yaşamın rahatsız edici mesajları"yla "yığınların ağır kokusu"nu birlikte taşıdığı düşünülürdü. Saygın semtlerde üst sınıf erkeklerin fiziksel ihtiyaçlarını karşılayan tüm "mütevekkil kadın vücutlar"ını hatırlatırdı; dadı, yaşlı hizmetçi, "burjuva aile ocağında bedensel ihtiyaçları idare eden" –"burjuva vücudun emrine amade" olan– "aşağı sınıf kadın".[10]

Sınırları devlet tarafından kontrol edilmesi ve tanımlanması gereken tehlikeli bir cinsel faaliyet biçimi olarak fahişeliğe gösterilen resmi ilgi 1860'larda Avrupa'nın hemen hemen her ülkesinde bir dizi yönetmeliğin çıkarılmasına yol açtı. Gevşek bir biçimde Napoleonik modeli temel alan yönetmelik sistemleri fahişelerden "ahlak polisi"ne kayıtlı olmalarını ve cinsel yolla bulaşan hastalıklar için tıbbi muayeneden geçmelerini istediler. Bazı yönetmelikler fahişelerden tescilli genelevlerde oturmalarını da istediler. Büyük Britanya ve Belçika hariç, fahişelikle ilgili polisiye düzenlemeler yasalarla değil, idari prosedürlerle geliştirildi.

Yönetmelikçiler fahişelerin denetlenmesini ve muayeneye tabi tutulmasını kamu sağlığını, kamu ahlakını ve kamu düzenini savunma olarak övdüler. Fahişeliği "zorunlu bir kötülük" olarak gören bu kişiler erkeğin düşmüş kadınlara cinsel ulaşmasını haklı gösteren çifte standartlı bir cinselliği savundular. Erkekler için cinsel arzunun psikolojik zorunluluğundan emindiler. Diğer yanda, yönetmelikçiler fahişeleri "erkek" şehvetini sergileyecek kadar "cinsiyetsiz", arlanmaz cinsel ihlalciler olarak mahkûm ettiler; öte yandan, fahişelerde cinsel arzunun asla söz konusu olmadığında ısrar ettiler. 1871'de İngiliz Parlamentosu'nun bir raporu şu konuda ısrarlıydı: "Fahişeler ile onlarla düşüp kalkan erkekler arasında bir karşılaştırma yapılamaz. Bir cinste bir kazanç meselesi olarak kabahat işlenir; diğerinde mesele doğal bir dürtünün bozuk düşkünlüğüdür."[11]

Yönetmeliği savunanlar fahişelerin sağlık kontrolünden geçirilmesinin zühreví hastalıkların yayılmasını kontrol edeceğini iddia ettiler. Bu iddiayı bazı yerlerde yaygın olan frenginin hastalıklı fahişelerle rasgele cinsel ilişkiyle yayıldığı ve eldeki tanı ve tedavi yöntemlerinin hastalıklı fahişelerin muayene ve tedavisini gerçekleştirmeye yeterli olduğu varsayımına dayandırdılar. Yönetmelikçiler, "salgın"ın hem erkekleri, hem kadınları etkilediğini ve sadece bir cinsi muayene etmenin ve sınırlamanın sadece bir cinse aşı yapmaya benzeyeceğini savunan eleştirmenlere yanıt olarak sadece kadınların "salgın üretti"ğini, "işin ticaretini yaptı"klarını ve "hastalığı [çok iyi] gizleyebildiklerini" öne sürdüler.[12] Sınıf ve cinsiyet önyargısı fahişeleri hastalıktan ötürü muayene etme prosedürlerine egemendi. Doktorların spekulumuna "hükümetin penisi" diyen vesikalı kadınların spekulumla muayeneye düşmanlığı doktorları şaşırtmaktaydı.[13] Fahişeler spekulumla muayeneyi açıkça röntgenci ve aşağılayıcı bir hareket, kadına zihinsel ve fiziksel acı veren bir hareket olarak yorumladılar.

Yönetmelikçilerin iddiasına göre, *police de moeurs* [ahlak polisi] sistemi kötülüğün kamusal temaşasını kontrol ederek kamu ahlakına da katkıda bulunacaktı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarı-

sında polis saygın kadınlara yer açmak için işlek caddeleri ve tiyatroları kaldırım fahişelerinden temizleme baskısıyla daha fazla karşılaşınca, kamu ahlakı polisin özellikle önemli bir amacı haline geldi. Paris'te fahişelerin sokak lambaları yanmadan önce dikkat çekecek biçimde ortalıkta görünmeleri yasaklandı; edepli giyinmek zorundaydılar. Hamburg'da belediye yasası kötü şöhretli kadınların giyimlerini ve dolaşmalarına izin verilen semtleri ayrıntısıyla düzenledi. Her yerde niyet "göz alıcı renkleri", "kışkırtıcı duruşları" ve utanç verici görünüşleriyle gelip geçenlerin dikkatini çekmeye çalışan vesikasız kadınları kontrol etmekti.[14]

Fahişeleri bir işçi sınıfı topluluğundan tecrit etmek kamu düzenini korumak bakımından da can alıcı bir öneme sahipti. Yönetmelikçiler kafalarında bu amaçla yoksulların yaşamına devlet müdahalesini epeyce coşkuyla karşıladılar. Danzig'de polis, denetlenmeyen genelevlerin suç ve sosyal düzensizlik yuvalarına dönüştüğünü ısrarla belirtti. Fahişelerin tescilli genelevlerden özel odalara ya da pansiyonlara taşınmasının, ticarileşmiş seks bağlamında pezevenklik yapmaya ya da diğer asalakça ilişkilere girmeye teşvik edilecek yoksul ailelerin genel ahlaksızlaşmasıyla sonuçlanacağı uyarısında bulundu. Yönetmelik memurları açıkça lekeleyici prosedürlerle –polisin ev ziyaretleri, işverenleri ve aile üyelerini "kötü şöhretli" kadınlar konusunda uyarma, fahişelerin herkesin bildiği muayene evlerini ziyaret etme zorunluluğu gibi– saygın olan yoksullar ile saygın olmayanlar arasındaki ilişkiyi berraklaştırmaya ve özellikle fahişelerin yoksul işçi sınıfı topluluğuyla kişisel bağlantılarını yok ederek onları genel kadın statüsünü kabul etmek zorunda bırakmaya çalıştılar.

Ne var ki, yönetmelik muhalefete neden oldu ve muhalefet sadece kurbanlardan da gelmedi. Yönetmeliğe muhalefet ilk önce 1869'da Büyük Britanya'da, orta sınıf ahlak reformcularından, feministlerden ve radikal erkek işçilerden oluşan bir koalisyon, Güney İngiltere'deki limanlarda ve garnizon kasabalarında fahişelere yönelik bir polis ve tıbbi muayene sistemi kuran Bulaşıcı Hastalıklar Yasası'nın iptalini talep edince başladı. Josephine Butler'ın karizmatik liderliği altında iptal kampanyası ilk kez binlerce kadını, yasaların yürütülmesine bulaşan tıbbi ve askeri kuruluşlar, polis ve parlamento gibi erkek güç merkezlerine meydan okumaya teşvik ederek siyasal sahneye çekti. Bu iptal çabalarına orta sınıf kadınların katılımı, yasaları "kadın özgürlüklerini erkeklerin şehvetine kurban etme" olarak kınamak ve jinekolojik muayenenin "araçsal tecavüzü"nü en ince ayrıntısına kadar tarif etmek için ülkenin her tarafında platformlar kuran hanımlara dehşet içinde bakan çağdaş gözlemcileri şok etti.[15]

Viktoria dönemi ortalarında feministler yönetmeliği bedensel bir istila ve işçi sınıfı kadınlarının anayasal haklarının ihlali olarak kınadılar. Fahişeliği hem cinsel kölelik, hem kadınların sosyal ve ekonomik faaliyetine konulan yapay kısıtlamaların sonucu olarak yorumladılar: Yetersiz ücretler ve kadınların sınai istihdamı üzerindeki kısıtlamalar bazı kadınları "en iyi ücret ödenen sanayi" –fahişelik– ile uğraştıkları sokaklara itmekteydi. Feministler bazı anlarda fahişeliğin emekçi yoksulların ahlak kurallarıyla ilişkisi konusunda ince bir anlayış geliştirdiler. "Yoksullar arasında", diye ilan ediyordu Josephine Butler, "erdemli ile erdemsiz arasındaki sınır çizgileri yavaş yavaş ve fark edilmez bir biçimde silindi", öyle ki fahişelere "ayrı bir ad takmak" ve onları toplum dışı bir kategoriye "sokmak" olanaksızdı.[16] Feministlerin ileri sürdüğüne göre, kadınları damgalayıp alternatif ve saygın işler bulmalarını engelleyerek onları günahkâr bir yaşama mahkûm eden, genel olarak fahişelik değil, yönetmelik sistemiydi.

Feministler, yönetmeliği erkek "kötülüğünü" onayladığı ve yumuşattığı için de kınadılar ve hem erkekler, hem kadınlar için kadın iffeti idealine dayanan bir tek cinsellik standardını savundular. Saldırgan erkek cinselliğinin bir eleştirisiyle yetinmediler, fahişelere, özellikle ıslah olmak istemeyen ve cinselliklerini bir meta gibi kullananlara yönelik derin bir ikircikliliği ve tiksintiyi de dillendirdiler. "Birçok kasabayı gezmişti", diye ilan ediyordu Butler, "ve içinde [edep] kalmamış bir tek talihsiz kadın bulmadı". Fakat yönetmeliğin yürürlükte olduğu kasabalara geldiğinde, pişmanlık duymayan fahişelerle karşılaştı; "Onu dostça karşılamadılar. Soğuk ve sert görünüşlüydüler ve ona kaşarlanmış bir biçimde vesikalı olduklarını ve düzenli olarak muayeneye gittikleri için kötü bir şey, zararlı bir şey yapmadıklarını anlattılar."[17] Yine de, devletçilik karşıtı bir özgürlükçü olan Butler devlet yönetmeliği ve baskısı yerine, fahişeler arasında kendi kendini kontrolü ve kurtarma çalışmasını savundu. Fahişeler sokaklarda vücutlarını satmayı tercih ediyorlarsa, polis tarafından rahatsız edilmeden bunu yapma hakları vardı.

Butler örneği hemen hemen her Avrupa ülkesinde kadınları fahişelik sorununu ele almaya isteklendirdi. 1874'te Amerikalı feministlerin muhalefeti yönetmeliğin Birleşik Devletler'e girişini önledi; St. Louis hariç, orada da kitlesel dinsel ve feminist muhalefet karşısında yürürlükten kaldırıldı. Bununla birlikte, Butler'ın özgürlükçü görüşleri birçok izleyicisi tarafından paylaşılmadı. Hem Britanya'da, hem dışarıda Butler'ın liderliğine ve politikalarına meydan okumalar hızla gelişti. Örneğin Alman Ahlak Derneklerindeki birçok kadın, fahişeliği bir suç ilan etti ve hükümeti, *police de moeurs* sistemiyle suç ortaklığı yapmakla suçladı; diğer yanda, enerjilerini

devlet ruhsatının iptaline yoğunlaştıran Alman ilgacılar daha liberal bir tutum aldılar.

Birçok İngiliz ilgacı, sosyal arılık ve bir tek cinsel edep standardı adına, evlilik dışı, üremeye dönük olmayan cinselliğe kitlesel bir saldırının başlamasına yardım etti. Yönetmelik sistemi 1883'te askıya alındıktan sonra, Butler ve kadın müttefikleri dikkatlerini Londra'daki yabancı kadın ticaretine ve çocukların fahişelik tuzağına düşürülmesine çevirdi. 1885'te gazeteci W.T. Stead'ı *Pall Mall Gazette*'te çocuk fahişeliğiyle ilgili, "Maiden Tribute of Modern Babylon" (Modern Babil'in Genç Kız Armağanı) başlıklı sansasyonel yazıyı yayımlamaya ikna ettiler. "Maiden Tribute" kamuoyu üzerinde elektrikleyici bir etki yarattı ve İngiliz Parlamentosu'nu, kızlar için ergenlik yaşını on altıya çıkaran ve polise genelev sahiplerine ve kaldırım fahişelerine baskı yapmaları için daha fazla yetki veren 1885 tarihli Ceza Kanunu'nda Değişiklik Yasası'nı çıkarmak zorunda bıraktı. Yasanın ek bir maddesi reşit erkekler arasındaki edepsiz hareketleri yasadışılaştırdı. Bütün Britanya'da bu yasanın yerel uygulanmasını denetlemek için sıradan insanlardan oluşan sosyal arılık grupları kuruldu. Arılık grupları çok geçmeden dikkatlerini müstehcen kitaplara, doğum kontrol literatürüne ve düşük yapma ilaçlarına, müzikhol eğlencesine ve nü heykelciliğine çevirdiler. Bu haçlı askerlerine göre, bu şekilde geniş tanımlanan pornografik kültür eninde sonunda homoseksüelliğe ve fahişeliğe yol açan "ayrımsız erkek şehveti"nin kötü bir ifadesiydi.[18]

Bu hareketlenmeler fahişeliğin örgütlenmesi üzerinde karmaşık bir etki yarattı. Yasal baskı özellikle sosyal arılık gruplarının, polisi kaldırım fahişeliğini ve genelevleri sıkı denetime almaya zorladığı Büyük Britanya'da ve Birleşik Devletler'de kötülüğün sosyal haritasını yeniden çizdi. Polis baskısının bir sonucu olarak fahişeler semtlerinden ayrılıp kentin başka alanlarında pansiyon bulmak zorunda kaldılar. Diğer destekleyici ilişkilerden yoksun kalan fahişeler duygusal güvenlik ve yasal yetkililere karşı korunmak için pezevenklere daha fazla yaslanmak zorunda kaldılar. Bu ve diğer konularda şiddetlenen bir baskı politikası fahişeler ile yoksul işçi sınıfı topluluğu arasına bir kama soktu. Bu durum fahişeliğin saçılması, daha sinsi ve yeraltı dünyasına daha fazla bağlı hale gelmesi sonucunu doğurdu. Birleşik Devletler'de fahişeliğe yönelik baskı ırksal önyargı kalıplarını da güçlendirdi. Genelev semtlerinin kapatılması çok sayıda Güneyli siyahın Kuzey kentlerine göçüyle çakıştı. Beyaz fahişelik büyük ölçüde görünmez olurken, sokaklara çıkan siyah kadınların tutuklanması daha fazla olası oldu.

Avrupa kıtasında, polis yönetiminde değişiklikler olmasa da, res-

mi genelevler zaten gerilemekteydi ve polis ağından kaçan "gizli" fahişelerin fahişeliği artıyor gibiydi. Bordello sistemi değişen tüketici zevkinin kurbanı olmuştu. Fransız bir gözlemci, "Halk resmi olarak gösterilen uğrak yerlerine artık ilgi duymuyor" açıklamasını yapıyordu: "İş, daha fazla takdirin kullanıldığı ve biraz hayal gücüyle macera havasının hissedildiği randevuevlerine kayıyor."[19] İlgacı Abraham Flexner ekliyordu: "Kadınlar da özgürlüklerinin tadını çıkarma arzusuyla doludur. Sokakların, kafelerin ve tiyatroların pervasızlığını tercih ediyorlar."[20] Londra'da ve Paris'te "gizli" fahişelik yapma çabasıyla "akla gelebilecek her türlü kurnazlık" kullanılmaktaydı: Odaların tanıtımı yapılır, yabancı dil dersleri duyurulur, terzilik ve masaj "merak yemi olarak kullanılır"dı.[21] İlgacıların ısrarla belirttiğine göre, geri kalan büyük genelevler ancak "egzotik" cinsel hizmetler ve fantastik gösteriler sunarak ayakta kalabildiler.

Erkekler için olduğu kadar kadınlar için de fahişelik imgesel bir kent manzarasında derin bir simgesel ve ikili konum işgal etmekteydi. Orta sınıf kadınlar kendi kimliklerini "düşmüş kadın" figürü, kendi öznelliklerini araştırmak için yeniden şekillendirdikleri ve manipüle ettikleri bir fantezi etrafında örgütlediler. Pek çok kadın, fahişeyi alçalmış bir "öteki", evcil annecil kadınlığın itibarsız cinselleşmiş alternatifi olarak kabul etti. Yirmi yaşındaki Margaret Boveri kocasına "fahişe"nin ne demek olduğunu sorduğunda, şu yanıtı aldı: "Fahişeler para için yatan –hatta bundan zevk alan– düşmüş satılık kızlardır."[22] Ekonomik bakımdan zor durumda olan kadınlar olarak fahişelere sempatik yaklaşan kadın reformcular bile, onların "günah"larından nefret ediyor, iyi ve kötü kadınlar, Meryem Ana'lar ve Mecdelli Meryem'ler karşıtlığını savunuyorlardı. Josephine Butler fahişeleri Mecdelli Meryem Ana'lara ve erkek kötülüğünün masum kadın kurbanlarına dönüştürerek bu ayrımı aşmaya çalıştı. İptal propagandasında vesikalı kadınların öyküsünü anlatmak için, düşmüş Mecdelli Meryem'lerin uğradıkları adaletsizliği açıkça dillendirmelerine ve erkekleri "lanetleme"lerine olanak veren kadın melodram edebiyatının geleneklerini kullandı.

Butler'ın "acı çeken kadınlık"la özdeşleşmesi yine de çelişkilerle ve güçlüklerle doluydu. Kadın reformcular düşmüş kadınların ve "tehlikede" olan kızların davasını savunurken, korumaya giriştikleri "kız evlatlar"la hiyerarşik ve gözetimci bir ilişki kurdular. Kadın kurbanlaştırılmasıyla ilgili melodramatik dilleri fahişeleri herhangi bir aracılıktan ve karmaşık öznellikten yoksun bırakmaktaydı: Onlar kötü bir yaşamın tuzağına düşmüş masum kurbanlardı; cinsel tutkuları olmayan, kadın "edep"inin aziz kalıntılarına sahip, henüz "utanca duyarsızlaşmamış", kendi tarihlerinin gönülsüz aktörleriydi.

Feminist bir fahişelik siyaseti fahişelik üzerinde belki muğlak bir etki yaratmış olabilir, fakat orta sınıf kadınlara kamusal mekâna ulaşma olanağı ve cinsel konularda açıkça konuşma izni verdiği muhakkak. Bu kampanyalar kadınların heteroseksüel ilişkilerle ilgili görüşlerini karartan "uğursuz gölgeler"i, "hayaletler"i ve "akıldan çıkmayan korkular"ı açığa çıkardı. "Maiden Tribute"ün açıklamaları, diyordu Londralı bir feminist, "yeni olanaklar" açtı.[23] Başka bir kadın şöyle diyordu: Stead'ın ifşaları "kadınlar için bir engeli yıktı . . . ondan sonra, hiç kimse mecburen cahil olmayacaktı".[24] Yüzyılın sonunda "korku"nun "konuşma"ya zorladığı[25] bazı ilerici Yeni Kadınlar –özellikle de yazar Olive Schreiner– sosyal arılığın ve tutkusuzluğun sınırlarını aşarak karşılıklı heteroseksüel arzuya baktılar. Araştırmaları, ne kadar yol gösterici olursa olsun, bir cinsel kırılganlık duygusuyla ve erkeklerle ilgili çekincelerle kararmaya devam etti. Daha geleneksel kadınlar için olduğu gibi onlar için de, fahişe rahatsız ve tehdit edici bir simge, kadının cinselliği ekonomik gereksinmeyle bağlantılı olduğu için cinsel açıdan özgür olmamanın bir örneği olarak kaldı.

İşçi sınıfı kadınları için de fahişe bir kentsel karşılaşmalar ve fanteziler kümesi içinde merkezi bir temaşaydı. Yoksul bir kadın, halk arasında sürekli fahişe sanılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı; giyimiyle, hareketleri ve davranışlarıyla "düşük" bir kadın olmadığını aralıksız göstermek zorundaydı. Orta sınıf taydaşları gibi işçi sınıfı kadınları da saygınlıklarını kendilerini sunumlarıyla ve anne ve karı olarak özel kimlikleriyle gösterdiler. "Çok çalışan bir karı", "kaygılı bir anne" ve "yoksul bir dul" olarak işçi sınıfı kadınları Büyük Britanya'da ve Birleşik Devletler'de kocaların ve oğulların zührevi hastalık kaptıkları ve zar zor kazanılan aile parasını harcadıkları ya da bir "kız evladın, bir pazar okulu kızı"nın "felaket"iyle karşılaştığı "kötü" evlerin kapatılması için kent yetkililerine başvurdular.[26] Yerel hanım ağalar, kolayca etkilenen evlatlarının fahişelerin nispi zenginliğinden hareketle yaptıkları kıskandırıcı karşılaştırmalardan özellikle gücenmekteydiler.

Bununla birlikte, saygın işçi kadınlar da fahişelere toplumca kabul edilmeyen, fakat güçlü ve tehlikeli "asi kızlar" gözüyle baktılar. Bir tersane işçisinin karısının ısrarla belirttiği gibi, fahişeler "yaptıkları" şey karşılığında ücret alan kadınlardı; buna karşın kendisi gibi evli bir kadın cinsel hizmetleri "bedava" vermek zorundaydı. "Bunun için ücret almazdı."[27] Fahişeler bazen cazibe nesneleriydi: Bulaşılmaması gereken "öfkeli" ve bağımsız, fakat zaman zaman "Batı Yakası'nda herhangi bir kadının kocasına sahip olabilecek en çekici kadın".[28]

Fahişeler kendi durumları hakkında konuştular. Kendileriyle ilgili tartışmalardan hiçbir şekilde uzak durmadılar. Büyük Britanya'da iptal kampanyası sırasında vesikalı fahişeler tıbbi ve siyasi denetim istilasına karşı bedensel bütünlüklerini savunmak için hak dilini kullandılar. Feminist iptalciler ajitasyonlarıyla yönetmeliğin müdahaleci kurallarına direnmeyi, vesikalı bir kadının sözleriyle, "kendi şahsımıza saygımız olduğunu memurlara gösterme"yi fahişeler için olanaklı kılan siyasal bir alan kurmuştu.[29]

Bir yargıçla ya da hayır kurumu görevlisiyle karşılaşan bir fahişe aynı melodramatik gelenekleri –üst sınıf hovardaların baştan çıkardığı kadın masumlarla ilgili– kullanarak, orta sınıf kadınların fahişeliği açıklamak için kullandıkları kendi "felaket masalı"nı anlatırdı. Bu retorik stratejisini tiyatrodan ve popüler edebiyattan ödünç aldılar: Beyaz diziler, orta sınıf gözlemcilerin birçok kızın "mahvolma"sında ilk adım olarak gördüğü "değersiz ucuz yayınlar".[30] Öte yandan yaşamlarını cinsel takas diliyle anlamlandırdılar. Danver'lı bir madam, "Başka bir nedenle değil, ticari nedenlerle spor işine girdim" diye açıklıyordu. "O günlerde bir kadın için para kazanmanın bir yoluydu ve kazandım."[31] Crosse and Blackwell reçel fabrikasında çalışan ve geceleri sokaklarda dolaşan iki kız seks işi konusunda daha az iyimserdi: W.T. Stead'a "fabrikadaki işi sokaktaki işten daha çok" sevdiklerini söylediler. "Fakat ücret farkı çok büyüktü. Zaman kötüydü ve dilenciler seçici olamazlardı."[32]

Kürtaj

On dokuzuncu yüzyıl boyunca bütün Avrupa'nın ve Birleşik Devletler'in kent merkezlerinde kürtaj, yasadışı statüsüne rağmen, fahişelik gibi oldukça göze çarpan bir pratik, "hızla büyüyen ticari bir işti". Fahişelik gibi, kadınların kürtaja kolay ulaşmalarını bastırmaya ve sadece sağaltıma dönük kürtaj yapma hakkını doktorlara ayırmaya yönelik lobi çabalarına ve tıbbi feryatlara neden oldu. Aynı şekilde kürtajın tanımları da çoktu ve tartışmalıydı. Ne var ki, kürtaj yapan bozuk kadın artık yalnız yaşayan proleter fahişe olarak değil, annelik kaderini yadsımaya kararlı, evli, çalışmayan üst sınıf bir kadın olarak betimlenmekteydi. Bu kürtaj yapan ayrıcalıklı hanımefendi imgesi, iddia edildiğine göre ihlalin gerçekleştiği sosyal alanı da değiştirdi. Kürtajla ilgili kamusal tartışmalar çoğunlukla hem kürtajcıların, hem fahişelerin işlerini yürüttükleri arka sokaklar kadar, orta sınıf evlilik ve aile yaşamının özel edimlerine de odaklandı.

Kullanılabilir gebelik önleyiciler güvenilmez ve çoğunlukla et-

kisiz olduğu halde, orta sınıf doğum oranlarının hızla düştüğü bir zamanda kürtaj, üremeyi kontrol etmeye yönelik genel bir stratejiyle bağlantılıydı. Batı Avrupa'da ve Birleşik Devletler'de düşen doğum oranları orta sınıf ve işçi sınıfı çiftlerin doğumları sınırlama çabalarına tanıklık eder. Daha on sekizinci yüzyılda düşen doğum oranıyla Fransa bu eğilimin öncüsüydü: 1854'te kayıtlara geçen ölümler doğumlardan fazlaydı. Birleşik Devletler'de yerli doğumlu beyazların doğurganlık oranı 1800 ile 1900 yılları arasında yarı yarıya düşerken, işçi sınıfı göçmen aileler büyük aileler üretmeye devam etti. 1870'lerde Almanya'da ve Büyük Britanya'daki gözlemciler doğurganlıktaki anlamlı gerilemeye dikkat çekmeye başladılar; iki kuşak içinde Almanların doğum oranı yüzde 60 azalırken, İngiltere'de ortalama ailelerde yüzde 6,6 olan canlı doğum oranı 1920'lerde yüzde 2'nin biraz üzerine gerilemişti.

Tarihçilerin ileri sürdüğüne göre, gebelik önleyici teknikler evlilik içinde kürtaj pratiğini "düşünülebilir" kıldı. Bir kere, gebelik önleyicilerin kullanılması çiftleri cinsellikleri hakkında daha bilinçli olmaya, cinsel ilişkiyi üreme ediminden ayrı bir şey olarak düşünmeye zorladı. Fakat kürtaj, kadınlara özgü bir pratik olarak cinsel bilince bir boyut daha ekledi. Kadınları cinsel dramada özellikle aktif aracılar haline getirdi: "Bundan yararlanan kadınlar üreme niyeti olmaksızın seks yapıyorlar, 'seks için' (kendilerini değilse de 'eril şehveti' tatmin etmek için) seks yapıyorlar."[33]

On dokuzuncu yüzyılda erkekler ve kadınlar için bir dizi gebelik önleyici teknik vardı: Geri çekme, *coitus interruptus*, "güvenli dönem"le ilgili yanlış bir kanıya dayanan takvim yöntemi, cinsel birleşme sonrası vajina yıkama şırıngaları, prezervatif vb. Bütün bu işlemler zaman, mekân, para, azim gerektirmekteydi: Çoğunlukla güvenilmezdiler ve erkeğin işbirliği yapmasına bağlıydılar. Kürtaj, bir kadının yedek çaresi olarak kaldı. Tehlikeli ve yasadışı olmasına rağmen, özellikle işçi sınıfı kadını için ve özellikle partneri gebelik önleyici kullanmıyorsa, kendisi üzerinde söz sahibi olma avantajı vardı. Ucuzdu ve önceden planlamayı, örgütlemeyi ve düşünmeyi gerektirmiyordu.

Bir kadın kürtaj olmak istediğinde, ilk stratejisi kendi başına düşük yapmaktı. Bu, yalnız bir bireyin gizli edimi olan bebek öldürmenin aksine, genellikle başkalarının suç ortaklığını gerektirirdi. İşçi sınıfı kadınlarının destek şebekeleri kürtaj bilgisini diğer komşulara ve işçi arkadaşlara yayardı. Fransız feminist Madeleine Pelletier'nin açıkladığına göre, "kadınlar . . . bu [kürtaj] pratikleri gizlemezler. İşçi evlerinin merdiven sahanlıklarında, fırında, kasapta, manavda ev kadınları acımasız oldukları kadar basiretsiz de olan kocaları tarafından gebe bırakılan komşulara öğüt verirler".[34]

Fransız komşular çok büyük olasılıkla sedefotu, kara ardıç ya da çavdarmahmuzu gibi geleneksel düşük yapıcılardan birini önerirdi. Doktorlar bu geleneksel tedavilerden bazılarının zehir olarak ya da iç organlarda dışarı çıkarmayı başlatacak kadar tahriş yarattığı için etkili olduklarına inanırlardı. Birleşik Devletler'de de farklı etnik ve ırksal gruplar kendi geleneksel kürtaj bilgilerini birbirlerine aktardılar. Yerli Amerikalı şifacılar ve ebeler düzenli olarak kök ve bitki tarifleri verirdi; yüzyılın ortasında Texas'ta siyah kadınlar "çözmek" ya da düşük yapmak için çivit ya da kalomel ile terebentinin bir karışımını kullanırlardı. 1890'lara gelindiğinde üstübeç fabrikalarında çalışan kadın işçilerin sık sık düşük yaptıkları gözlemlendikten sonra, İngiltere'nin kuzeyindeki işçi kadınlar, kurşun tabletler tüketmeye başlamıştı. İlaçlar işe yaramadığında, kadınlar kanatmayı, sıcak banyoyu, ağır egzersizleri denerdi.

Yine de başarılı olmazlarsa, mekanik yollarla düşük yapmak için bir kürtajcıya başvururlardı ya da kötülük pazarı için "Beyefendiler'in Rehberi" ve "Fransızca dersler"in reklamını da yapan gazetelerde ve dergilerde çıkan ticari "kadın tedavileri" reklamlarına yanıt verirlerdi. On dokuzuncu yüzyılın ortasına gelindiğinde ticarileşmiş kürtaj bir sanayi haline, ilaç sanayiinin yanı sıra doktorlar, eczacılar, şifa bitkicileri, veterinerler, masörler ve şarlatanlar için önemli bir kâr kaynağı haline gelmişti. Kürtajcılar New York'lu Mme. Restell ya da Fransız taydaşı "La Cacheuse" gibi ünlü şahsiyetler haline geldiler. Fransız bir yetkili, yüzyılın sonunda Paris gazetelerinde elli kürtajcının reklamının yapıldığını bildiriyordu. Kürtajcılar ülkenin her tarafından gelen kadınlara hizmet sunmak için çoğunlukla tren istasyonlarının ve büyük mağazaların yakınına kümelendiler; fakat yoksul ve kötü şöhretli mahallelerde de iş yaptılar.

Etkisiz bir yasama modeli bu yasadışı piyasanın şekillenmesine yardımcı oldu, fakat kürtajın tümden engellenmesi için fazla bir şey yapmadı. Britanya 1803'te yeni ceza yasasını çıkaran ilk ülkelerden biriydi; söz konusu yasayı 1837'de ve 1861'de gözden geçirip düzeltti. Fransa ve Belçika'nın 1810'dan beri Napoléon'un Medeni Kanun'una dayanan yasaları vardı. 1820'lerde Birleşik Devletler'in çeşitle eyaletlerinde kürtaj karşıtı yeni yasalar çıkarıldı; 1860 ile 1880 yılları arasında önemli ölçüde değiştirildiler. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında benzer ceza yasaları İskandinavya, Almanya ve İtalya'da da çıkarıldı. Bu yasaların çoğu kürtajcının yanı sıra hamile kadına da cezalar öngörmekteydi: Kadın için beş yıldan on yıla kadar ağır hapis cezası, "operatör" için ömür boyu hapse ya ölüm cezasına kadar varan cezalar; fakat ancak kadınların ölmesi ya da ciddi biçimde hastalanması durumunda kürtajcılar kovuşturmaya uğradılar.

Bu yasalar bir bütün olarak hukuki ve tıbbi otoritelerin kadınların üreme stratejilerine müdahale niyetine işaret etmekteydiler. Erken on dokuzuncu yüzyılda yasa koyucular yeni ceza yasalarını, bebek katilliği yasalarıyla ilgili hukuksal reformun parçası, "çekidüzen verme" önlemleri olarak haklı gösterme eğilimindeydiler. Büyük Britanya'da ve Birleşik Devletler'de bu ilk yasalar "tekmeleme"den (kadınların içlerinde canlının kıpırdandığını hissettikleri an, gebeliğin üçüncü ila dördüncü ayı) sonra kürtajı yasakladı ve esas olarak düşük yapıcıların anne sağlığı için yarattığı tehlikeye odaklandılar. 1803 yasası Büyük Britanya'da "tekmeleme" kavramına kesin olmadığı ve kadının bilgisini temel aldığı için itiraz eden tıp lobisini tatmin etmedi. 1837 yasası tıp kamuoyuna saygı göstererek, tekmelemeye gönderme yapmadan gebeliğin her aşamasında kürtajı yasakladı. Yüzyılın ortasına gelindiğinde Fransa'da ve Birleşik Devletler'deki doktorlar kürtaj kavrayışlarını değiştirmişti: Evli olmayan annenin son çaresi olmaktan evli kadının yedekte bekleyen doğum kontrol yöntemine dönüşmüştü. Bu değişikliğin bir sonucu, kürtaj yapan kadınlara karşı propagandanın yoğunlaşması ve yasal önlemlerin genişletilmesi oldu.

Birleşik Devletler'de kürtaja karşı çıkanlar tıp doktorlarının öncülüğünde yasaların sertleştirilmesi için bir kampanya başlattılar. 1860 ile 1880 arasında Amerikan Tıp Birliği isteklerini eyalet tıp birliklerine, eyalet yasama organlarına, profesyonel gazetecilere ve popüler basına ayrıntısıyla anlatarak kürtajın önlenmesi için güçlü bir kampanya yürüttü. Amacı, bir kadının yaşamını kurtarmak için zorunlu olmadıkça, gebeliğin her aşamasında kürtajın suç sayılmasını sağlamaktı.

Amerikalı doktorlar yasadışı kürtajla savaşta Avrupalı taydaşlarından daha aktif olmuş olabilirler; fakat Fransa, Büyük Britanya ve Rusya'daki doktorlar da kürtajcıların mesleki rekabeti, kadının uygunsuz hareketi ve kürtajın sosyal düzen için oluşturduğu tehditler konusunda benzer kaygıları dillendirdiler. Kürtaj ve gebeliği önlemeyle ilgili tıbbi kaygı "doktor[un] papazın yerini alıyor" olduğunun işaretiydi; yani, seks ve aile alanında daha önce dinsel otoritenin oynadığı rolü doktor üstleniyordu.

Bu kampanyalarda doktorlar baş ideolojik aktör olmalarına rağmen, ahalide yaygın olan bir dizi sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet korkusunu kuşkusuz kristalleştiriyorlardı. Doktorlar kürtajın, "aşağılık" bir etkinliğin, ayrıcalıklı matronlar tarafından benimsenmesinden özellikle tedirgindiler. 1859'da Buffalo Tıp Derneği "şimdi" kürtaj olan "hanımefendilerimiz, evet, *eğitimli ve rafine hanımefendilerimiz* var" diye haykırıyordu.[35] "Bencil ve kişisel amaçlar" için annelik ve çocuk bakımı görevlerini terk eden zevkine düşkün "üst sı-

nıf hanımefendi" imgesinde doktorlar, hazzın ve tüketimin piyasa değerleri ve feminizm tarafından kadınların baştan çıkarılışını gördüler. Geleneksel üreyici kadınlığın özverisine karşı asice bencil çıkarları peşinde koşan bu kadınlar, kendilerini "özensiz ve günahkâr" erkek kürtajcıların eline bırakmakla kocalarına sadakatsizlik etmişti. Amerikan Tıp Birliği'nin Kürtaj Suçu Komitesi'nin özetlediği gibi: "İlahi takdirin onun için belirlediği çizgiyi unutur, evlilik sözleşmesinin ona dayattığı görevleri görmezlikten gelir. Hazza teslim olur, fakat anneliğin acılarından ve sorumluluklarından kaçar; her türlü zarafetten ve nezaketten yoksun olarak, kendisini, vücudunu ve ruhunu özensiz ve günahkâr erkeklerin ellerine bırakır."[36]

Fransız, İngiliz ve Amerikalı doktorların ısrarla belirttiğine göre, kadınların annelikten kaçışı "ırk intiharı"na yol açacaktı. Soy ıslahçılarıyla birlikte doktorlar da Darwinci düşüncenin belli öğelerini kendi uluslarının nüfus sorununa uyguladılar: Üstün bir "ırksal soy", sınıfsal ve milliyetçi varoluş mücadelelerinde en sağlam olanın hayatta kalması için can alıcıydı. Birleşik Devletler'de ortalığı telaşa verenler "iyi soylu" –zengin, beyaz ve Protestan– kadınların kendi gruplarının siyasal ve sosyal egemenliğini sürdürmeye yetecek kadar doğurmamalarından endişeliydiler. Büyük Britanya'da soy ıslahçıları orta ve üst sınıf kadınların alt tabakalardakiyle aynı oranda üreyememelerine üzülüyorlardı. Geç on dokuzuncu yüzyılda Fransız demograflar Fransa'nın nüfus sorunundan toplumun genel bozulmasını ve bencil, bağımsız kafalı kadınların yurttaşlık görevlerinden, Cumhuriyet'in savunması için çocuk doğurma görevlerinden kaçmalarını sorumlu tuttular.

Son olarak kürtajın tıbbi muhalifleri yasadışı kürtaj hizmetleri sundukları için "usulsüz" doktorlara ve diğer sağlıkçılara saldırdılar. Tüm ülkelerde alopatik doktorlar tanınmak ve hasta çekmek için kimyacılar, şifalı bitkiciler, hidroterapist ve ebeler de dahil, bir popüler sağlıkçılar takımıyla uğraşmak zorundaydılar. Rakipleri özellikle 1840'lardan sonra kürtaj hizmetlerinin reklamını açıkça yapmaya başlayınca, "nizami" doktorlar giderek daha fazla tedirginleşti. "Nizami" doktorlar ile "usulsüz" doktorlar arasındaki rekabet Birleşik Devletler'de özellikle şiddetliydi; Amerikan Tıp Birliği'nin kürtajı suç haline getirmeye yönelik gayretinin nedeni kısmen budur. Fakat Avrupa ülkelerindeki doktorlar da mesleki statü konusunda benzer kaygılar sergilediler. Profesyonel meslektaşlarından birçoğu özellikle zengin hastalar için kürtaj yapmasına rağmen, Fransız ve İngiliz doktorlar eleştirilerini ebelere odakladılar. 1890'larda *sagefemme*'ların doğumlardan çok kürtajlardan para kazandıkları herkesin malumuydu.

Yüzyılın sonuna gelindiğinde, gebelik önleyicilerin kullanılması için bir kuşaktan fazla zaman gerekmesine rağmen, kürtaj reformundan yana birkaç ses duyulabildi. 1880'lerde ve 1890'larda doğum uzmanları kürtajları haklılaştıracak koşulların tanımlanmasını isteyen hastaların artan baskısını hissettiler. Meslek örgütleri bu baskıyı genel olarak görmezlikten geldiler. Bazı Fransız doktorlar kürtaj yasalarına çok katı, sınıf önyargılı ve kadınları tehlikeli yasadışı kürtaja başvurmak zorunda bıraktığı için kamu sağlığına zararlı diye meydan okumaya başladılar. İsveç 1890'da yasalarını sahici tıbbi gerekçelerle gebeliğin sona erdirilmesine izin verecek şekilde değiştirdi. 1910'da Rusya'da bir jinekoloji kongresi, tıbbi denetim altında yapılması koşuluyla kürtajın suç olmaktan çıkarılmasını kabul etti. Madeleine Pelletier gibi kadınların dışında çok az ses üreme alanında kadınların tıbbi denetimden bağımsız olarak kişisel tercih yapma hakkını savundu.

Doktorlar "azimli kadınlar"ı ve feminizmin etkisini kadınların annelikten kaçışını teşvik etmekle suçlamalarına rağmen, kadın hareketinin liderleri kadınların kürtaj tercihini hiçbir şekilde affetmediler. Aksine Amerikalı feministler geç on dokuzuncu yüzyılda hekimlerin başını çektiği kürtajı yasaklama kampanyasına destek verdiler. Kürtajı cinsel aşağılanmanın ve kadın sömürüsünün parçası diye suçladılar; sonuçtan çok nedene –kürtajı zorunlu yapan sömürücü cinsel ilişkiler– odaklanma eğilimindeydiler.

Hem kürtaja, hem doğum kontrolüne feminist muhalefet cinselliğe ve üremeye yönelik karmaşık bir tutumu yansıtmaktaydı. Devletin fahişeliği düzenlemesiyle ilgili mücadeleler feministlerin kadınların biyolojik kaderinin gayri meşru otoriteleri ve çifte standardın savunucuları olarak doktorlardan kuşkulanmalarına neden olmuştu. Aynı dönemde feministler kadın haklarının ve yüksek eğitiminin önde gelen muhalifleri olarak da doktorlarla çatıştılar. Yine de feministler, doktorlar gibi, kadın cinselliğinin üremeden koparılmasına karşı çıktılar. Feministler de doğum kontrolüne ve kürtaja ulaşmanın kadınları "iffetsiz"leştirdiğine, fahişeler gibi erkek cinsel taleplerine karşı savunmasız ve cinsel arzuyla lekeli hale getirdiğine inandılar. İngiliz ve Amerikalı feministler anneliği kadının en yüce görevi olarak kutsadılar; bununla birlikte, kadınların cinsel perhiz yoluyla üremelerini kontrol etmelerine olanak veren bir cinsel strateji, "gönüllü annelik" stratejisini savundular. Bu şekilde Fransa, Büyük Britanya ve Birleşik Devletler'de anneliğin yüceltilmesi, anneliğin önemli sınıfsal ve ırksal izlerle birlikte bilinçli sınırlanması isteğiyle sonuçlanabildi. Feministler "gönüllü anneliği" kadınların "ırkı iyileştirme" ve "daha az ve daha iyi çocuk" üretme kaygısıyla iliş-

kilendirdiklerinde,[37] kürtaja karşı tıbbi kampanyaları biçimlendiren sınıfsal ve ırksal kaygılardan bazılarını dillendirdiler. Dahası, yüzyılın bitiminde doğum kontrolünü teşvik etmek için Yeni-Malthusçularla birleşen feministler bile doğum kontrolünü kürtajdan kesin bir biçimde ayırt ettiler: Doğum kontrolü akıllıca ve onurlu bir pratikti, kürtaj "yüksek riskli" ve arka sokak işiydi.

Bununla birlikte birçok orta sınıf kadın tam da burjuva matron olarak sınıf/toplumsal cinsiyet rollerini oynamak için kürtaja başvurdu. Feminist bilginlerin açıkladığına göre, "hakiki annelik kültü" hem doğum karşıtı, hem doğum yanlısı stratejileri kışkırttı. Anneliği kutsal bir meslek olarak yüceltti, fakat kadını kendi ailesinin sınıfsal statüsünü güvenceye almak için tasarruf ve planlama değerlerini uygulamaya da çağırdı. On dokuzuncu yüzyılın başına gelindiğinde küçük aileler burjuva sınıf kimliğinin bir "gösteren"i haline gelmişti. Aile planlaması burjuva aile etiğinin bir parçası, kadınların annelik görevinin, "daha az ve daha iyi çocuk" üretme görevinin ayrılmaz bir parçasıydı. Doğum kontrolü için yedekte bekleyen bir yöntem olarak kürtaj, annelik görevinden bir kaçış olmaktan çok, burjuva bir kadının çocuklara, sınıfa ve ırka karşı görevini yerine getirmesiydi.

İşçi sınıfından kadınlar kürtajı benzer ve farklı gerekçelerle açıkça desteklediler. Fransız ve İngiliz doktorlar işçi sınıfı kadınlarının bir öldürme sorunu olarak değil, tamamen meşru bir önlem olarak kürtaja yönelik rahat tutumlarından rahatsız oldular. Tekmelemeye kadar kadınlar gebe olduklarını algılamazlardı, âdetlerinin "düzensiz"leştiğini düşünürlerdi. Ticari düşük yaptırıcılar, reklamlarında âdet düzensizliğini sağaltmayı ve "âdet kanaması"nı erken başlatmayı vaat ederek bu anlayışa yanıt verdiler.

İşçi sınıfı kadınları, tekmelemeden önce "bebek" olmadığına dair geleneksel görüşe sarılmalarına rağmen, on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde onlar da daha "modern" bir kürtaj savunusu ileri sürebildiler. Fahişeler gibi evli işçi sınıfı kadınları da bu konuyla ilgili tartışmalardan uzak durmadılar. Onlar da bedensel bütünlük fikirlerini eklemlemeye, doğurganlık ve "ırksal intihar"la ilgili kamusal tartışmalara katılmaya başladılar. Büyük Britanya Ortak Kadın Loncası çoğunluğu vasıflı işçilerin karılarından oluşan üyelerinden çocuk doğurma deneyimlerini açıklamalarını istediğinde, birçoğu rasyonel plan ve bütçe yapmayı gerektiren bir sorumlu annelik kavramına başvurdu. Orta sınıf taydaşları gibi onlar da "daha az ve daha iyi çocuk" üretmeye yönelik bir annelik görevini savundular: "Bazıları kadar hızlı çocuk doğurmadım . . . çocukları sevmediğim için değil, daha fazla çocuğa sahip olsaydım, bu koşullar

altında *onlara karşı görevimi* yapamayacağımı düşündüğüm için."[38] Fransız kadınlar bir hak olarak kürtaj savunularında daha da ileri gittiler: "En ufak bir utanç ya da pişmanlık duymadan maceralarını özgürce anlatmaları, 'Kadın kendi vücudunun özgürlüğüne sahip olmalıdır' demeleri" doktorları dehşete düşürmekteydi.[39] Rosalind Petchesky'nin gözlemlediği gibi, bu olumlu bir cinsel kıvanç ifadesi değil, orta sınıfın "gönüllü annelik" öğretisi gibi, "istenmeyen seks" ve "istenmeyen çocuk"tan olumsuz bir kurtulma iddiasıydı.[40]

Hemcins Bağlılıkları
Transvestizm ve Romantik Arkadaşlıklar

On dokuzuncu yüzyılda transvestizm ve romantik arkadaşlıklar kadınlar için aynı-cins bağlılıkları araştırmanın iki olası yoluydu. Transvestizm genel olarak proleter davranışla bütünleştirilmesine rağmen, orta sınıf kadınlar beyefendilerin ayrıcalıklarına öykününce ve hatta diğer kadınlara yönelik saldırgan cinsel ilerlemeler kaydedince bu kadınlar arasında da rağbet görmeye başladı. Kadınlar arasında romantik arkadaşlıklar orta sınıf kadınların kültürünün dikkate değer, açıkça onaylanan bir özelliğiydi; burada da tarihsel kanıtlar özellikle Birleşik Devletler'de kadın arkadaşlara gönderilen süslü, duygusal mektuplarda ölümsüz aşklarını ilan eden okuryazar fabrika kızları arasında kültürel bir makası gösterir.

Kadın transvestizmi, karşı cinsin giysilerini ve/veya yaşam tarzını, işini ve davranış tarzını benimseme, şarkılarda, sahnede, yazılı eserlerde ve sözle anlatılan en az dört yüz yıllık popüler bir gelenekti. Bazı tarihçiler, özellikle Hollanda ve İngiltere için en parlak günlerinin on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda olduğunu saptarlar. Bununla birlikte Amerikalı tarihçiler 1850'den sonra "yutturan" kadınlarla ilgili gazete haberlerindeki artışa dikkat çektiler. Ne olursa olsun, kadınlar başka kadınların kendilerinden önce aynı şeyi yaptıklarına dair bilgiyle karşı cins gibi giyinmeye başladılar. Kadın kabadayılar ve "dişi kocalar"la ilgili eski öyküler on dokuzuncu yüzyılda okuyucuyu hâlâ sarmaktaydı. Emma Edwards ucuz roman *Fanny Campbell or the Female Pirate Captain*'i okuyunca, kendisinin de Campbell gibi saçlarını kesip erkek gibi giyinerek "erilliğin özgürlüğüne ve görkemli bağımsızlığına" ulaşabileceğini düşündü.[41] Düşündüğünü yaptı, evden kaçtı, Nova Scotia'da güzel bir kızla evlenmeye "yaklaştı" ve sonunda İç Savaş sırasında Birlik Ordusu'na yazıldı.

Edwards karşı cins gibi giyinme kararını erkeklerin özgürlüğü-

ne ve ayrıcalıklarına sahip olma arzusuyla açıkladı. Karşı cins gibi giyinen kadınlar için bu ayrıcalıklar erkek ücretlerini, iş olanaklarını, devingenliğini ve serüvenli bir yaşamı gerektirebilir, fahişelerle âlem yapmaya ve bir kadınla evlenmeye kadar gidebilirdi. Eril bir kimlik oluşturmak kalifiye ya da ağır iş yapmayı veya gemide en cesur denizci olmayı gerektirebilirdi; Shoreditch'in kadın hamalı Eliza Ogden için erkek iş arkadaşlarıyla birlikte sigara ve içki içmek, "yoluna çıkan her güzel kıza" kur yapmak anlamına da geldi. Ogden, kısaca, "hesaplı bir hovarda ve gerçek bir âşık"tı. 1835'te *London Times*'ın bildirdiğine göre, Mary Chapman da üstün bir "erkeklik" gösterdi: Boks yaptı, kılıç kullandı ve karısının yanı sıra bir metrese baktı.[42]

Bazı kadınlar özel durumlar için ya da tamamen erkek sanılmaya çalışmadan karşı cins gibi giyindiler: Yazar George Sand ve sanatçı Rosa Bonheur, kendi cinslerinin sınırlamalarından kurtulmak isteyen orta ve üst sınıf kadınların iki ünlü örneğiydi. Erkek sanılan bazı kadınlar bir ölçüde sosyal saygınlığa ulaşabildiler; bazıları cinsel bir yeraltına karıştı. 1850'lerde Lucy Ann Lobdell kocasını Kuzey New York'ta terk etti ve kendisini kendi başına geçinen bir erkek olarak yutturdu: "Erkeklerin giysilerini giyinip iş aramaya ve erkeklerin ücretini almaya karar verdim." Daha sonra Muhterem Joseph Lobdell oldu ve Maria Perry ile birlikte yaşadı.[43] 1870'lerde, erkek giysileri giydiği için polis tarafından sık sık tutuklanan Fransız göçmen Jeanne Bonnet erkek bir müşteri olarak bir geneleve gitti ve işi bırakmaya ikna ettiği fahişe Blanche Buneau'ya âşık oldu. 1876'da Buneau ile birlikte yataktayken öfkeli bir pezevenk tarafından vuruldu. Her iki örnekte de geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine kesinlikle uyulmuştu; "yutturan" kadın egemen eril rolü, diğer kadın karının ya da metresin geleneksel edilgen rolünü oynamıştı.

Kürtaj ve fahişelik gibi, karşı cins gibi giyinme de genellikle başkalarının suç ortaklığını gerektirdi. Bazı papazlar kadın çiftlerin evlenmesine razı oldular; iş arkadaşları ve aileler sırlarını tuttu; bazı arkadaşlar eski arkadaşlarının bir erkeğe dönüştüğüne inanmayı tercih ettiler. Kocasının ölümü üzerine Londralı bir kadın yirmi bir yıllık hayat arkadaşının bir kadın olduğunun anlaşılmasına şaşırdığını iddia etti. Ne var ki, bu topluluk onayı geçiciydi; karşı cins gibi giyinen kovuşturmaya uğradığında ("sahtekârlık"tan ya da uygunsuz davranıştan ötürü), hem hukuk, hem yerel topluluk "koca"yı kınama ve karıyı tek başına bırakma eğilimindeydi.

Aslında, on dokuzuncu yüzyıl boyunca karşı cins gibi giyinme kuşkulu bir pratik olarak kaldı; toplumsal cinsiyet ihlalinin ruhsatsız bir biçimi, hiperseksüellik ya da oğlancılık çeşnisi olarak. Yasa-

lar karşı cins gibi giyinmeyi uygunsuz davranış olarak yasakladı ve bu davranış kültürel bakımdan genel bir kadın hastalığı kinayesi ve erkek ayrıcalıklarının çiğnenmesi olarak kaldı. Karikatürler dırdırcı karıları ve saldırgan kadınları pantolon giymeye çalışan eril özellikli cadaloz olarak canlandırdı; aşağılayıcı "George Sandizm" ismi İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusçada onun yaşamını ve davranışını taklit etmeye kalkışan kadınları yermek için ortaya çıktı. Buna karşılık asi kadınlar karşı cins gibi giyinme rolünü benimsediler: Saint-Simoncu kadınlar külot pantolon giyerken, yüzyıl ortasının Bloomer hareketi kadınları, erkek gibi görünmemek için akıllıca Doğululaştırılıp şalvara benzetilen iki paçalı giysiler giymeye ikna etmeye çalıştı. Geç Victoria dönemi feministleri, kendileri pantolon giymek istemeseler de, George Sand'a küfretmek yerine onu kadın dehasının ve tehlikeli yanının cisimleşmesi olarak kucakladılar.

Karşı cins gibi giyinme, fantezi düzeyinde kadın imgelemi üzerinde çok daha büyük bir etkiye sahipti: On dokuzuncu yüzyıl boyunca erkek gibi giyinip denize ya da orduya koşmak İngiliz kadın günlükçülerin en sebatkâr gençlik fantezisiydi. Transvestit fantezi tinselci moda sırasında da güçlü bir ifade buldu: Genç kadın medyumlar ölülerle iletişim kurmak için ruhları çağırdıklarında, ruh rehberlerinin çoğunlukla hiper-eril denizciler ya da askerler oldukları anlaşıldı. Müzikhollerin taklitçileri eğlencede beyefendi kılığına girmek için süslendiklerinde, izleyiciler arasında "züppe" olmaya heveslenen sınıf-marjinal tezgâhtarların "muhteşem yanak"larıyla sık sık alay ederlerdi.

Kadın fahişeliğinden ve erkek homoseksüelliğinden farklı olarak, on dokuzuncu yüzyılda transvestit ya da lezbiyen bir alt kültürle ilgili çok az kanıt vardır. Paris dikkate değer bir istisnaydı: 1890'lara gelindiğinde gözlemciler transvestitler, lezbiyen fahişeler ve bohem takımı için kafelerden, restoranlardan ve toplantı yerlerinden oluşan bir ağ saptamıştı. Lezbiyenlik ile fahişeliğin bütünleşmesi diğer kent merkezlerinde de yankı bulmuştu. 1900'de "sevici" terimi Philadelphia'nın fahişe semtinde lezbiyen âşık anlamına gelmek üzere kullanıma girdi. 1920'lerde siyah mahalleler ve döşeli odalar işçi sınıfından lezbiyenlere barınma ve hoş zaman geçirme mekânları sundu. Blues şarkıcısı Bessie Jackson "Bulldagger kadın"ın asi ruhunu eril bir üslup benimseyen bir lezbiyen olarak ölümsüzleştirecekti. Yirminci yüzyılın ilk yıllarında Paris ve New York'ta orta sınıf kadın yazarların ve sanatçıların bir lezbiyen alt kültürü, karşı cins gibi giyinme ve romantik arkadaşlık geleneklerini sentezleyen şiirlerde, romanlarda ve oyunlarda övülen bir bar, salon ve ortak daire alt kültürü de ortaya çıktı.

Victoria dönemi orta sınıflarında kadınlar romantik arkadaşlıklar pratiği etrafından aynı cinsle ilişkiler kurdular. Bu arkadaşlıklar kısmen burjuva yaşamda cinsiyetler arasındaki keskin ayrımın bir sonucuydu. Kadının sosyalleşmesi kadınlar arasında okul yıllarında oluşan bağların ömür boyu arkadaşlıklara dönüşmesini teşvik etti. Romantik arkadaşlıklar sosyal olarak bağışlanmasına rağmen, yakın kadın bağlılıkları ile aile görevleri arasında bir gerilim her zaman var oldu.

Kadınlar aynı cinsle ilişkide duygusal, ruhsal ve fiziksel aşka tutkulu özlemleri ifade etmek için kültürel izne sahiptiler; çünkü bu durum cinselliğin ve üremenin heteroseksüel çağrışımlarından ayrı görülmekteydi. "Dünyadaki tüm kızlardan kendi kızımı kollarımla sarmak ve onu . . . karıların kocalarını sevdikleri gibi, birbirlerini yaşamın yerine koyan arkadaşlar gibi sevdiğimi ona söylemek istedim ve ona Tanrıma inandığım gibi inanıyorum."[44] Bu tür mektuplar edebi duygusallık geleneklerine; Victoria dönemi kadınlarına "cinsel tutkuyu, öfkeyi, dünyevi hırsı reddetme"yi öğreten "utanç, ahlaki yücelik ve kalbin hazlarıyla ilgili duygusal dil"e sadık kaldılar.[45]

Bir dizi bileşik ritüel de on dokuzuncu yüzyıl yatılı okul yaşamını karakterize eden tutkunluklara, "kırılmalara" ve sayıklamalara yön verdi. Yaşlı, açıkça başarılı bir kadına ya da daha deneyimli bir okul arkadaşına tutkunluk yoluyla kızlar erotik arzuyu bedensel yadsımaya ve "daha yüce" bir davaya yönlendirmeyi öğrendiler. Karşılık görmeyen tutkunluklar kızlara kendini kontrol ve kendini yadsıma derslerini, tarihçi Christine Stansell'in "kişinin iştahının meşruluğuyla ilgili çekingenlik" dediği şeyi de öğretti.[46]

Yüzyılın başında bir kadın, okul yıllarından sonra sevdiği arkadaşıyla birlikte yaşamayı düşünemediği halde, yüzyılın son onyıllarına gelindiğinde heteroseksüel evcimenlik dışında bağımsız bir yaşam için yeni olasılıklar bazı kadınlara bu amacı gerçekleştirme olanağı verdi. *Fin de siècle*'in Ulu Evde Kalmış Kızlar'ı ve Yeni Kadınlar'ı arasında "kadın evlilikleri" ya da "Boston evlilikleri" yaygınlaştı. "Yardımcı" mesleklerde yeni meşguliyetler, yeni sosyal mekânlar –kolej ve yerleşim evi, yanı sıra Britanya ve Birleşik Devletler'de daire ve hanımefendi konutlarının bulunabilirliği– bazı kadınların bekârlığı ve bir kadınla uzun süreli arkadaşlığı tercih etmelerini teşvik etti. Amerikalı kadın koleji mezunlarının oldukça büyük bir bölümü hiç evlenmedi: 1889 ile 1908 yılları arasında Bryn Mawr mezunlarının yüzde 53'ü bekâr kaldı. 1909 tarihli bir rapora göre, Cambridge Üniversitesi'ne giren 3.000 kadının sadece yüzde 22'si evlenmişti. Bir gözlemciye göre, yüksek eğitim kurumları "özel duygusal dostlukların serası" haline gelmişti.[47]

İşçi sınıfı kadın çiftlerinin gizli dünyasından farklı olarak Boston evlilikleri gözler önündeydi ve toplumun elit çevrelerince kabul edilmekteydi. Kadınlar birlikte yaşıyor, mülk sahibi oluyor, birlikte geziyor, aile toplantıları yapıyor ve aynı yatakta yatıyorlardı. Amerikalı Yeşilay lideri Emma Willard 1889 tarihli otobiyografisinde kendi "gönül işleri"nin hikâyesini ayrıntısıyla anlatarak ve "kadınların birbirlerine yönelik sevgisinin her gün arttı"ğını gözlemleyerek kadın "arkadaşlıklar"ının erdemlerini yüceltiyordu.[48]

Geç on dokuzuncu yüzyıldan önce çok az yorumcu saygın kadınların fiziksel yakınlığını yasadışı cinsellikle bütünleştirdi; bu tür kadınların üremeye yönelik cinselliğin dışında özerk bir erotik arzu yaşamadıklarına inanırlardı. Ne var ki, hem gönüllü bekârlıkla, hem evli kadınların gebelik önleme stratejileriyle ifade edilen annelikten kaçış, doktorları kadınların cinsel dürtülerini ve nesnelerini irdelemeye kışkırttı. 1880'lere gelindiğinde tıp teorisyenleri transvestiti ve romantik arkadaşı, kadın cinsel tersliği ya da lezbiyen kategorisine sokmaya başlamıştı.

Seksoloji, cinselliğin bilimsel incelenmesi kıtada adli tıpın bir alt uzmanlığı olarak ortaya çıktı. Kurucularından biri Viyana Üniversitesi'nde psikiyatri profesörü olan Richard von Krafft-Ebing'di; mahkeme önüne çıkarılan cinsel suçluların eylemlerinden sorumlu tutulup tutulamayacaklarını belirlemek için hastalık ya da "sapıklık" kanıtlarını bulmak profesörün görevleri arasındaydı. Vaka öykülerini bir araya toplayıp, "anormal"le ilgili "adli tıbbi bir inceleme" olan *Psychopathia Sexualis*'te (1886) yayımladı. Salt şehvet düşkünlerinin canını sıkmak için en canlı cinsel betimlemeler Latince olmasına rağmen, kitap muazzam bir popüler ve mesleki tepki aldı. Krafft-Ebing'e cinsel sefalet çekenlerin ve cinsel baskı kurbanlarının itiraf mektupları yağdı. 1886'da 110 sayfa olan ve 45 vaka öyküsü içeren *Psychopathia Sexualis* 1903'teki on ikinci baskısında 437 sayfaya ve 238 öyküye çıktı. Jeffrey Weeks'in gözlemine göre, *Psychopathia Sexualis*'in çıkışı, "konuşan sapığın, cinsel dürtüsü tarafından damgalanan ya da sakatlanan bireyin basına patlaması"nın işaretiydi.[49]

Geç on dokuzuncu yüzyıl seksologları seks taksonomilerinde "ters cinsel içtepi" ya da "cinsel sapıklık"a dikkat çektiler. Cinsel sapık kategorisini özerk bir biçimde icat etmediler: Geç on dokuzuncu yüzyıl kültürünün, hem proleter, hem elit kültürünün kategorilerini ve önyargılarını yeniden gün ışığına çıkartıyorlardı. Gördüğümüz gibi, proleter toplulukların kendi "dişi koca" anlayışları vardı. Lezbiyen fahişe, Parent-Duchâtelet'nin fahişelik incelemelerine borçlu olan Baudelaire ve Gautier gibi yazarlar arasında zaten edebi bir klişeydi. Seksologlar sonuçta tutarlı bir cinsel sapıklık yoru-

mu da üretmediler: Keşfettikleri binlerce cinsel deneyim çeşidini düzenlemek için, üst üste binen, birbirine karışan ve çelişkili açıklamalara başvurdular. Yine de, kadının aynı-cins pratiklerini sorunlaştıracak ve bazı uygulayıcılara kendileriyle ilgili "hakikat"i dillendirmeleri için bir biçim sağlayacak yeni bir söz dağarcığı sundular.

1860'larda Karl Ulrichs "urning"in (erkek homoseksüel) anormal embriyon gelişiminin ürünü, erkek vücut içinde dişi bir zihin olduğunu ileri sürerek, erkekler için doğuştan cinsel sapıklık teorilerinin öncülüğünü yaptı. 1869'da Alman psikiyatr Dr. Carl Westphal "urning" kavramını kadınları da kapsayacak şekilde genişletti ve genç bir kadının, çocukluğundan beri oğlan gibi giyinmeyi tercih eden, kadınlara çekici gelen ve "şehvetli" rüyalarında kendisini bir erkek olarak gören Bayan N'nin vaka incelemesini yayımladı. Westphal'ın vardığı sonucu göre, Bayan N'ninki "sapık bir cinsel mizaç" vakasıydı, erkek vakalara benzer doğuştan bir kusurdu.[50]

Bayan N sonunda kendine Krafft-Ebing'in cinsel sapıklar panteonunda bir yer buldu. Krafft-Ebing "dış görünüşüyle anormal"liğini göstermeyen kadından, "güçlü erkek giysileri tercih" eden kadına, eril bir rol oynayan kadına ve homoseksüelliğin en alçaltıcı biçimine, sadece cinsel organları bakımından dişi, fakat düşüncesi, duygusu, eylemi, hatta dış görünüşü erkek olan kadına kadar yükselen bir kadın cinsel sapıklığı skalası oluşturdu.

Krafft-Ebing ve seksolog arkadaşları lezbiyen bir erotiği erkek arzusunun bir versiyonu olarak düşünebildiler: Bir kadının başka bir kadına duyduğu erkek şehvetinin ifadesi. Fakat cinselliğin bir cinsel organ ediminden fazlası olduğunu da kabul ettiler: Giysilerin, yürüyüşün, dış görünüşün ve yaşam tarzının yanı sıra duyguları, içtepileri, duygulanımları da kapsamaktaydı. İlk seksologlar doğuştan kadın sapığı hem düşünce, hem eylem bakımından tam bir transvestit olarak tahayyül ettiler, aynı zamanda dişi çiftin "kadınsı" üyesini görmezlikten gelerek. Örneğin 1883'te Birleşik Devletler'den Dr. Kiernan doğuştan cinsel sapığı "evlendiği genç kız"dan ayırt etti.[51]

Sexual Inversion başlıklı incelemesinde (1897) Havelock Ellis, Krafft-Ebing'in kadın cinsel sapıklığıyla ilgili dört kategorisini ikiye indirdi: Doğuştan cinsel sapıklık ve edinilen cinsel kötülük. Doğuştan sapık kadın karşı cins gibi giyinen proleterin örneğini oluşturduğu saldırgan eril kadındı. Ellis dikkatini edilgen dişi rolünü oynayan kadına da yöneltti. "Normal" kadınlar doğuştan sapığı kopya ettiklerinde var olan "düzmece cinsel sapkınlık taklidi"ne işaret ederek; bu edinilmiş davranışı teşvik eden sosyal çevreleri, en başta da eğitimli Yeni Kadın çevresini resmetti. Bakışını kadınların "az çok bilinçli cinsel nitelikte" olduğunu iddia ettiği "tutkulu arkadaş-

lıklar"ına sabitledi.[52] Ellis'in ileri sürdüğüne göre, modern kurtuluş hareketi sayesinde Amerika'da, Fransa'da, Almanya'da ve İngiltere'deki kadınlar arasında homoseksüellik artıyordu.

Carroll Smith-Rosenberg, Ellis'in, "Yeni Kadın'ın saygınlık cüppesini yırtarak görünüş, düşünce ve davranış bakımından tamamen kadınsı olan kibar, eğitimli kadınlar"ı potansiyel lezbiyen olarak sunduğunu ileri sürer.[53] Ne var ki, tarihçiler bu bilimsel açıklamanın sonuçlarının, gerçekten de "kadınların koruyucu kalkanına darbe mi indirdi"ği, yoksa homoseksüel kadınlara yeni bir cinsel söylem mi sağladığı konusunda hemfikir değildir. Dahası, "tıbbi model"in ne kadar yaygın ve etkili olduğu da açık değildir. 1890'lar sonrası kadın söylemi ve pratiğiyle ilgili kısa bir araştırma dişi homoerotik ifadenin süreklilikleri ve kopuklukları açığa çıkarır.

Bazı kadınlar yeni seksolojik incelemelerin sunduğu kendi öykülerini anlatma fırsatına yapıştılar. Homoseksüellerin bir "ara cinsel tip" oluşturduklarında ısrar eden ünlü seksolog Magnus Hirschfeld'e yazan Alman bir kadın, Krafft-Ebing'in eserlerinin gözlerini "açtı"ğını iddia etti. "Bu eserleri okuduktan sonra kendimi çok özgür ve keskin görüşlü hissettim." Kendisini "alışılmış kalıptan ve eski, ebedi doğa yasasından muaf olanlardan" biri olarak niteleyen bu kadın yaşamöyküsünü anlattı: "Kendinden emin sevgili küçük karım gerçek bir Alman ev kadını gibi mutlu yuvamızı yönetir ve yönlendirir, ben de enerjik ve yumuşak kalpli bir erkek gibi çalışıp geçimimizi sağlarım."[54] Radclyffe Hall "normal" bir kadına âşık olan "doğuştan" erkeksi bir üst sınıf lezbiyeni konu alan çığır açıcı lezbiyen romanı *The Well of Loneliness*'te (1928) seksologların kadın cinsel sapıklığı modelini ölümsüzleştirecekti.

Öte yandan, kadınlar dişi arkadaşlıkların cinselleştirilmesi ve hastalıklılaştırılması tehdidi altında olduklarını hissettiler. Bazı kadınlar seksologların uyarılarını ciddiye aldılar: 1908'de Jeanette Marks (kendisi bir Boston evliliğinde partner) "anormal" ve "sağlığa zararlı" diye duygusal arkadaşlıklara karşı çıkan yayımlanmamış denemesi, "Akılsız Kolej Arkadaşlıkları"nı yazdı.[55] Yazar ve kadın hakları savunucusu Johanna Elberskirchen ise bir kadını seven kadının "eril bir temayül" olarak yorumlanmasını şiddetle protesto etti.[56] 1920'lerde Salt Lake City'de bir grup lezbiyen *The Well of Loneliness*'i varlıklarını ifşa ettiği, kendilerini daha erken, daha suskun bir çağın koruyucu kalkanından yoksun bıraktığı için mahkûm etti.[57]

Aynı-cins bağlılıklarının bu eski biçimleri yirminci yüzyılda da devam etti. Karşı cins gibi giyinen kadınla ilgili belli anlamların beyaz olmayan işçi sınıfı lezbiyenleri arasında nasıl canlı kaldığını Bulldagger örneğinde gördük. Orta sınıf kadınlar arasında da Boston ev-

lilikleri ve romantik arkadaşlıklar canlı kaldı. Lezbiyen alt kültürler kentsel yaşamın özelliği haline gelmiş olmasına ve lezbiyenlik etiketlerinin kültürde yaygınlaşmasına rağmen, bu kadınlar kendilerini nadiren lezbiyen olarak tanımladılar. Yine de, Leila Rupp'un gözlemlediği gibi, lezbiyen kategorisi kültürel olarak kullanılır olduktan sonra, "bu tanımlamayı reddetme tercihinin kendine ait bir anlamı vardır".[58]

On dokuzuncu yüzyılın seyri içinde orta sınıf reformcular fahişeyi, kürtaj yapan anneyi, transvestiti ve tutkulu kadın arkadaşları yasadışı ve tehlikeli diye damgalamak için tıbbi ahlaki bir siyaseti seferber ettiler. Seferberlikleri sadece sapkın kadınları dişil normdan ayırmaya değil, bu normu açıkça belirtmeye, desteklemeye, erotiğin ahlak ilkelerini ve üremeye dönük cinsellikte sabit kimliğini yitirdiğine dair artan kaygıyı hafifletmeye de yaradı. Çabalarına rağmen bu kadın "ötekiler", güvenli bir biçimde saygın toplumdan kopuk ve uzak kalmadılar. Fahişelerin şık hanımefendilere karıştıkları Londra'nın Batı Yakası'ndaki alışveriş caddelerinde, kürtaj yapan bir matronun Malthusçu mantığında, fahişeleri kurtarmak için sokakların yolunu tutan kadın reformcuların ahlaki üstünlüğünde, yüce gönüllü evlenmemiş kızların kendi cinslerinin üyeleriyle arkadaşlığı tercih etmelerinde ve hatta karşı cins gibi giyinen kadınların ayrı kadın ve erkek kimliklerini kabul etmelerinde burjuva kadınlıkla bütünleştiler ve çakıştılar.

Uygunsuz kadın davranışını kontrol etmek, tanımlamak ve bastırmak için hukukun ve tıbbın kurumsal gücü sık sık harekete geçirilmesine rağmen, iş başında olan tek güç hukuk ve tıp değildi. Özellikle fahişelik olayında devletin yasalarla düzenleme çabaları halk muhalefetini ve kadın direnişini kışkırttı. Orta sınıf kadınlar fahişeliğin öyküsünü bir cinsel kurbanlaştırma ve baştan çıkarma öyküsü olarak anlatma fırsatını yakaladılar. Bu yolla erkeklere karşı yakınmalarını eklemlediler ve başka kadınlar üzerinde otorite kurdular. Seks hakkında konuşabilirlik onlara yeni bir olanaklar dünyasının kapılarını açtı. Bu arada işçi kadınların cinsel yaşamları ve öznellikleri de, resmi kontrollere ve düzenlemelere ve ticari kent kültürü içinde yeni cinsel kendini ifade olanaklarına yanıt olarak değişti. Doğaçlama mekânlar, anonimlik ve özel hizmetler karşı cins gibi giyinenin, fahişenin, kürtaj olan kadının ve dişi çiftin yasadışı hareketlerini gizlemelerini ya da modern bir kent görüntüsü içinde sosyal şebekeler yaratmalarını olanaklı kıldı.

15

Kadın İşçi

Joan W. Scott

KADIN İŞÇİ ON DOKUZUNCU yüzyılda olağanüstü önem kazandı. Elbette sınai kapitalizmin gelişinden çok önce de vardı; Avrupa'nın ve Amerika'nın kırsal kesiminde ve kasabalarında eğirici, terzi, kuyumcu, biracı, cilacı, düğmeci, dantelci, dadı, sütçü ya da ev hizmetçisi olarak ekmeğini kazanıyordu. Fakat on dokuzuncu yüzyılda çağdaşlar onun ücret karşılığı faaliyetlerinin uygunluğunu, ahlaksallığını ve hatta yasallığını tartışırken, eşi görülmemiş bir dikkatle gözlemlendi, betimlendi ve belgelendi. Kadın işçi, makineleşme ona daha önce var olmayan (kuşkusuz bazı alanlarda olmasına rağmen) işler yarattığı için değil, daha çok sanayi devriminin seyri içinde sorun yaratan ve göze çarpan bir figür haline geldiği için sanayi devriminin bir ürünüydü.

Çalışan kadının varlığı, yakın zamanda yaratılan ve acilen çözülmesi gereken bir sorun olarak algılanmasından sonra göze çarpmaya başladı. Bu sorun bizzat kadınlığın anlamı ve kadınlık ile ücretliliğin bağdaşabilirliğiyle ilgiliydi; ahlaki ve kategorik terimlerle ortaya kondu ve tartışıldı. İlgi nesnesi ister herkesle düşüp kalkan bir fabrika işçisi, ister yoksul bir dikişçi, ister özgürleşmiş bir dizgici olsun; ister genç, bekâr bir kız, ister bir anne, ister yaşlı bir dul, ister işsiz bir emekçinin ya da vasıflı bir zanaatçının karısı olarak betimlensin; ister kapitalizmin yıkıcı eğilimlerinin nihai örneği olarak, ister ilerici potansiyellerinin kanıtı olarak alınsın, onunla ilgili sorulan sorular aynıydı: Bir kadın ücret karşılığı çalışmalı mıydı? Ücretli çalışmanın kadın vücudu ve annelik ve ailesel görevleri yerine getirme yeteneği üzerindeki etkisi neydi? Hangi tür işler kadına uygundu? 1860'ta, "işçi olan bir kadın artık kadın değildir" iddiasında bulunan Fransız yasa koyucu Jules Simon'la herkes aynı fikirde değildi; fakat kadın işçilerle ilgili tartışmanın tarafları savlarını ev ile iş, annelik ile ücretli çalışma, kadınlık ile üretkenlik arasında varsayılan bir karşıtlık gereğince çerçevelendirdi.[1]

On dokuzuncu yüzyıl tartışmaları, sanayi devrimiyle ilgili, da-

ha sonra kadın işçilerle ilgili tarihlerin pek çoğunda doğru kabul edilen örtük bir nedensel öyküye dayandı. ("Öykü" terimini kullanmakla geçmişle ilgili anlatıların nesnel doğasından çok inşa edilmiş doğasını vurgulamak istiyorum. Olup bitenleri aktarmanın basit hiçbir yolu yoktur; her öykü –sözünü ettiğimiz öykü de dahil– belli ve tartışılabilir bir anlamı öne çıkarmak için bilgileri bir araya toplayarak bir yorum sunar.) Sanayi devrimiyle ilgili bu öykü kadın işçiler sorununun kaynağını sanayileşmenin seyri içinde üretimin aileden fabrikaya aktarılması olarak saptadı. Sanayi öncesi dönemde kadınların üretken faaliyet ile çocuk bakımını, çalışma ile evcimenliği başarılı bir biçimde birleştirdikleri düşünülüyordu; oysa çalışma yerinde varsayılan değişimin bu birleştirmeyi olanaksız kılmasa da güçleştirdiği söyleniyordu. Sonuç olarak, denildiğine göre, kadınlar evlendikten ya da çocuk sahibi olduktan sonra ücretli işten ayrıldıkları ve daha sonra eğer kocaları aileyi geçindiremezse tekrar çalışmaya geri döndükleri için ancak kısa dönemler için çalışabilirdi. Düşük ücretli, vasıfsız işlerde toplanmaları bundan kaynaklanmaktaydı; annelik ve ev içi yükümlülüklerinin herhangi bir uzun erimli meşguliyetten önce geldiğinin bir yansıması. O nedenle kadın işçi sorunu, ücretli emeğin ve aile sorumluluklarının tam gün gerektiren ve mekânsal olarak ayrı iş haline geldiği bir dünyada kadının bir anomali olmasıydı. Sorunun "neden"i kaçınılmazdı; kendine ait bir mantığı olan sınai kapitalist gelişim süreciydi.

Benim savım şudur: Ev ile işin ayrılmasıyla ilgili öykü, nesnel bir tarihsel gelişim sürecini yansıtmaktan çok bu gelişmeye katkıda bulundu. Geçmişten gelen süreklilikleri en aza indirerek, tüm kadınların deneyiminin aynılığını varsayarak ve kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkları vurgulayarak kadın işçi "sorunu"nu inşa eden meşrulaştırıcı terimleri ve açıklamaları sağladı. Bu anlatım sınai gelişimin simgesi olarak tekstili almakla, yüzyıl boyunca çok daha fazla sayıda kadının çalıştırıldığı ve kadınların önceki yüzyıllardaki mesleki tarihiyle daha fazla sürekliliği temsil eden diğer istihdam alanlarını (ev hizmetçiliği ve giysi yapımcılığı iki örnektir) karartttı. Eve karşı iş öyküsü "kadınlar"ı yaşa, evlilik statüsüne, ırka ya da sosyal konuma göre farklılaştırmamakla, önceki yüzyıllarda olduğu gibi on dokuzuncu yüzyılda da çalışan kadınların büyük bir çoğunluğu genç ve bekâr olduğu halde, tüm kadınları evliymiş gibi gösterdi. Evliliğin ve çocuk doğurmanın kadınların öncelikli ve nihai kaderi olduğunu kabul etti. Dahası, ev içi ve çocuk doğurma sorumluluklarının sabit ve değişmez olduğunu, önceki kuşakların burjuvazinin yeni standartlarını paylaştığını varsaydı. Sonuç olarak çalışan kadının ikileminin iş yanına, değiştiği ve dolayısıyla çağdaşlar

için bir ikilem yarattığı varsayılan yanına dikkat çekildi ve politika bu yana yönelik oldu. Bu anlatım, vasıflı erkek zanaatçıyı örnek "işçi" olarak temsil etmekle erkek işçiler arasındaki eğitim, iş istikrarı ve iş süresi farklılıklarını ve dolayısıyla erkek ve kadın işçiler için benzer düzensiz ve değişken istihdam kalıplarını bastırdı. Erkek işçilerin ömür boyu bir tek işe bağlılıkla ve kadın işçilerin kesintili meslek yaşamlarıyla bütünleştirilmesi çok daha değişik bir duruma (bazı kadınların sürekli usta konumunda kaldıkları ve birçok erkeğin kronik işsizlik dönemlerine katlanarak sürekli iş ve zanaat değiştirdiği bir durum) bir tür özel düzen dayattı. Sonuç olarak, emek pazarında erkekler ile kadınlar arasındaki farklılığın tek nedeni olarak toplumsal cinsiyet gösterildi; oysa bu farklılıklar emek pazarları, ekonomik dalgalanmalar ve değişen arz ve talep ilişkileri gereğince anlaşılabilirdi.

Ev ile iş ayrılığı öyküsünün bilgiyi seçme ve düzenleme şekli, erkekler ile kadınlar arasındaki işlevsel ve biyolojik farklılıkları önemle vurgulayan ve dolayısıyla bu farklılıkları sosyal örgütlenmenin bir temeli olarak meşrulaştıran ve kurumsallaştıran bir sonuca ulaşır. Kadın işinin tarihiyle ilgili bu yorum tıbbi, bilimsel, siyasal ve ahlaki bir kanıdan yararlandı ve ona katkıda bulundu; bu kanıya değişik biçimde "evcimenlik ideolojisi" ya da "ayrı alanlar öğretisi" denildi. Bu kanıya, toplumsal cinsiyeti on dokuzuncu yüzyılda "doğal" bir cinsel işbölümü olarak kavramsallaştıran söylem demek daha iyi olabilirdi. Aslında, on dokuzuncu yüzyılda bir işbölümü olarak toplumsal cinsiyete gösterilen ilginin sınai kapitalizmin daha genel olarak işbölümleriyle ilgili retoriği bağlamında okunması gerektiğini ileri süreceğim. İşbölümleri çalışmayı, ticari işleri ve sosyal yaşamı örgütlemenin en verimli, en rasyonel ve en üretken yolu olarak göklere çıkarıldı; toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda yararlı ile "doğal" arasındaki çizgi bulanıklaştırıldı.

Bu denemede kadın işçiyi bir soruşturma nesnesi ve tarihin bir öznesi olarak üreten toplumsal cinsiyet söylemiyle ilgileniyorum. Eve karşı iş ikileminin çalışan kadınlarla ilgili en önemli çözümleme olarak nasıl ortaya çıktığını; bunun, bir ucuz emek kaynağı olarak tanımlanan ve sadece belli tür işlere uygun bir kadın işgücünün yaratılmasıyla nasıl bağlantılı olduğunu incelemek istiyorum. Bunu yapmak için, değişimi nesnel sanayileşme süreçlerine değil, bir cinsel işbölümünü geliştiren, sistematikleştiren ve kurumsallaştıran toplumsal cinsiyet söylemine bağlayarak kadın işçilerin öyküsünü yeniden anlatacağım. Sonra bu işbölümü doğadan kaynaklanan nesnel bir sosyal olgu kabul edildi. Ben bunun varlığını kaçınılmaz tarihsel gelişmelere ve "doğa"ya değil, söylemsel süreçlere bağlıyorum.

Cinsiyete göre ayrımların on dokuzuncu yüzyılda yeni olduklarını öne sürme niyetinde değilim; bununla birlikte, bu ayrımlar yeni sosyal, ekonomik ve siyasal sonuçları bulunan yeni biçimlerde eklemlendiler.

Kadının işiyle ilgili aileden işyerine hareketin nedensel önemini vurgulayan standart öykü, üretimin çiftlikten fabrikaya, ev sanayiinden fabrikaya, küçük ölçekli zanaattan ve ticari faaliyetlerden büyük ölçekli kapitalist girişimlere aktarılmasıyla ilgili şematik bir modele dayanır. Birçok tarihçi, örneğin evden dışarıya iş yapmanın tekstil sanayiinde bile yirminci yüzyıla kadar mekanize imalatın yanı sıra varlığını sürdürdüğünü ileri sürerek bu doğrusal manzarayı karmaşıklaştırdı. Erken dönemlerde işbirliğine dayalı ev tabanlı bir işgücü imgesi varlığını sürdürür; baba dokur, anne ve kızlar eğirir, küçük çocuklar iplik hazırlar. Bu imge kadın işinin gayri resmi, çoğunlukla ücretsiz olduğu ve önceliğin her zaman aileye verilebildiği sanayi öncesi bir dünya ile ev dışında tam gün ücretli çalışmayı gerektiren sanayileşmiş fabrika dünyası arasında keskin bir karşıtlık kurmaya yarar. Erken dönemde üretim ile üreme birbirini tamamlayan faaliyetler olarak betimlenir; sonraki dönemde yapısal olarak uzlaştırılamaz, çalışmak isteyen ya da zorunda olan kadınlar için çözümsüz sorunların kaynağı olarak sunulur.

Ailesel iş modeli on yedinci ve on sekizinci yüzyıl çalışma yaşamının bir boyutunu kuşkusuz betimlemesine rağmen, aşırı basittir de. Sanayileşme öncesi dönemde kadınlar evlerinin dışında düzenli olarak zaten çalışmaktaydılar. Evli ve bekâr kadınlar pazarlarda mal satar; küçük tüccar ve seyyar satıcı olarak para kazanır; geçici işçi, dadı ya da çamaşırcı olarak başkaları için çalışır; çömlek, ipek, dantel, bez, metal ürünler ve hırdavat yapar; atölyelerde kumaş dokur ve basma yaparlardı. İş ile çocuk bakımı çatışınca, anneler işten vazgeçmek yerine bebeklerini sütannelere ya da diğer bakıcılara gönderirdi. Kadınlar ücret peşinde çeşitli zanaatlara girdiler ve bir iş türünden diğerine geçtiler. Maurice Garden Lyon'la ilgili kitabında şu yorumu yapar: "Kadın işinin yayılımı on sekizinci yüzyıl Lyon'unda sosyal yaşamın önde gelen özelliklerinden biridir."[2] Dominique Godineau'nun devrimci Paris'le ilgili incelemesi kadın işçi için, devrime eşlik eden ekonomik krizin yaratmadığı, fakat hızlandırdığı "bir tür faaliyetten diğerine aralıksız bir hareket"i betimler. "Aynı işçiye, düğme yapan bir atölyede, pazarda bir tezgâh üzerinde mallarını satarken ya da odasında dikiş dikerken rastlanabilir."[3] Paris'te erken on dokuzuncu yüzyılda yetişkin kadın nüfusun en az beşte birinin ücretli çalıştığı he-

saplandı. Bir ailenin yanında çalışıldığında bile, ücretli çalışanların çoğu, özellikle genç bekâr kadınlar, kendi evlerinde çalışmıyorlardı. Ev hizmetçileri, tarım işçileri, çıraklar ve yardımcılar evde çalışmayan hatırı sayılır miktarda bir kadın işgücünü oluşturmaktaydı. Örneğin Ealing'de (İngiltere) 1599'da 15 ila 19 yaş arası kadınların dörtte üçü hizmetçi olarak çalışarak ebeveynlerinden uzak yaşıyordu. On yedinci yüzyıl New England kentlerinde kızlar eğitimlerini dışarıya giden çıraklar ya da hizmetçiler olarak alıyorlardı. Genç kızlar sözleşmeli hizmetçi olarak İngiltere'den Amerika'ya (özellikle Chesapeake tütün bölgesine) tek başlarına seyahat ettiler; bazıları Afrika'dan köle olarak getirildiler.

O nedenle sanayi öncesi dönemde kadın işçilerin büyük çoğunluğu genç ve bekârdı ve hangi tür işyerine giderlerse gitsinler, tipik olarak evlerinden uzak çalıştılar. Evli kadınlar da işgücünün aktif üyeleriydi; onlar için de işin yeri değişiyordu –bir çiftlik, bir dükkân, bir atölye, sokak ya da kendi evleri– ve ev işlerine harcanan zaman, ailenin ekonomik durumuna ve işin baskılarına bağlıydı.

Bu betimleme on dokuzuncu yüzyılın sanayileşme dönemini de niteler. O zaman, geçmişte olduğu gibi kadın işgücü ister daha "geleneksel" ev hizmetçiliği alanında olsun, ister doğmakta olan tekstil imalatı alanında olsun, ezici ölçüde genç ve bekârdı. Batı'nın sanayileşmekte olan ülkelerinin pek çoğunda ev hizmetçiliği bir kadın işvereni olarak tekstili geride bırakmaktaydı. İlk sınai ülke İngiltere'de 1851'de tüm kadın işçilerin yüzde 40'ı hizmetçiydi; sadece yüzde 22'si tekstil fabrikası işçisiydi; Fransa'da 1886 rakamları ev hizmetçiliğinde yüzde 22, tekstilde yüzde 10'du; Prusya'da 1882'de hizmetçiler kadın işgücünün yüzde 18'ini, fabrika işçileri yaklaşık yüzde 12'sini oluşturuyordu. Fakat ister hizmetçilere, ister fabrika işçilerine bakılsın, benzer yaşta kızlar görülür. Aslında imalat sanayiinin çok sayıda genç kadını kendine çektiği bölgelerde, hizmetçi kıtlığından yakınmaların olması olasıydı. Fransız tekstil kasabası Roubaix'de kadın çalışanların yüzde 82'si 30 yaşın altındaydı; İngiltere'de Stockport'ta kadın dokumacıların ortalama yaşı 1841'de 20, 1861'de 24'tü. Massachusetts'te Lowell fabrikalarında 1830'larda ve 1840'larda kadın işçilerin yüzde 80'i 15 ila 30 yaş arasındaydı; göçmenlerin yerli çiftçi kadınların yerini aldığı 1860'larda kadın işgücü daha da gençleşti ve ortalama yaş yirmi oldu. Tekstil kasabalarında kadın emeği talebi çok yüksek ve erkekler için iş kıt olduğundan, tekstil fabrikalarında evli kadınlar da çalıştırıldı. Fakat bu kadınlar yaşadıkları yerde bir tür ücretli işle uğraşırlardı ve kendi evlerinde olması zorunlu değildi. O nedenle ücretli çalışan kadın nüfusun büyük çoğunluğu için hareket evde çalışmaktan ev dışında ça-

lışmaya değil, bir tür işyerinden diğerineydi. Bu hareketle bağlantılı sorunlar –yeni bir zaman disiplini, makine gürültüsü, piyasa koşullarına ve ekonomik döngülere bağımlı ücretler, kârdan başka bir şey düşünmeyen işverenler– vardıysa, bunların nedeni kadınların evlerinden ve aile ortamlarından uzaklaşmaları değildi. (Aslında fabrika işi daha önce işverenlerin yanında yatılı kalabilen kızların aileleriyle birlikte oturmalarını olanaklı kıldı.)

Çağdaşların ve tarihçilerin tekstil sanayiinin kadınların işi üzerindeki etkisine odaklanmaları dikkati bu sektöre çekti, fakat on dokuzuncu yüzyılın seyri içinde hiçbir zaman kadınların başlıca işvereni olmadı. Kadınlar sınai fabrikalardan çok ekonominin "geleneksel" alanlarında çalıştılar. Küçük ölçekli imalat, ticaret ve hizmet sektörlerinde evli ve bekâr kadınlar pazarlarda, dükkânlarda ya da evde çalışarak; seyyar yiyecek satarak; tablacılık ya da çamaşırcılık yaparak; pansiyon işleterek; kibrit ve kibrit kutusu, kâğıt kutu, yapay çiçek, mücevher ve giyim eşyaları yaparak geçmişin kalıplarını sürdürdüler. Aynı kadın için bile işin yeri değişiyordu. İngiliz hasırcı Lucy Luck, "zamanın bir kısmını işyerinde, bir kısmını evde çalışarak geçirdi"ğini anımsıyordu. Durgun sezonda "gündelik temizliğe giderek ya da bulaşıkçılık yaparak" ücretini takviye ediyordu: "Birkaç kez bir beyefendinin evine baktım ve dikiş nakış işine girdim."[4] Lucy Luck için ev ile iş arasında hep dramatik bir kopuş olduğunu söylemek yanlış olurdu.

Dikiş nakış işi on sekizinci yüzyılda kadınlarla eşanlamlı olduğu gibi, on dokuzuncu yüzyılda da öyle olmaya devam etti. Dikiş nakış işinin kadın işi olarak ağırlığı, ev ile iş arasında dramatik bir ayrılma olduğu ve dolayısıyla kadınların kabul edilebilir ücretli çalışma olanaklarında bir gerileme olduğu savını sürdürmeyi güçleştirir. Aslında giyim, ayakkabı ve deri sanayii büyüdükçe dikiş nakış işi de genişledi ve bazı kadınlara sürekli istihdam sağladı, bazılarına son çare oldu. İşlerin büyük çoğunluğu düzensiz ve düşük ücretli olmasına rağmen, giyim sanayii çeşitli ücret ve beceri düzeylerinde kadınlara istihdam olanağı sağladı. 1830'larda ve 1840'larda Fransa'da ve İngiltere'de dikişçilerin dışarıya yaptıkları iş (evde ya da kötü koşullar altında ve düşük ücretle çalışılan atölyelerde) hazır giyim sanayiinin büyümesiyle birlikte hızla büyüdü. Fabrikada giysi üretimi yüzyılın seyri içinde ortaya çıkmasına rağmen (İngiltere'de 1850'ler, Fransa'da 1880'ler), atölye çalışması egemendi. 1890'larda yerli üretim için istisnalarla birlikte kadınlar için koruyucu yasaların çıkarılması işverenlerin ucuz, yasalara tabi olmayan bir emek arzına ilgisini artırdı. Dışarıya iş yapma Britanya'da ancak 1901'de ve Fransa'da 1906'da zirveye ulaştı; fakat sürekli bir geri-

lemenin başlangıcı değildi. Bugün bile birçok yirminci yüzyıl kenti taşeronluk merkezidir; on sekizinci yüzyılın ev sanayii ve on dokuzuncu yüzyılın düşük ücretli ev işi gibi, bu pratik de kadınları giyim sanayiinde parça başı çalıştırır. Giyim sanayiindeki süreklilik kadın işinin yeri ve yapısı bakımından bir değişimden çok, aleni bir nitelemedir.

Giyim sanayiinin durumu evde çalışmanın, evcimenlik ile ücretli çalışmayı birleştirmelerine olanak verdiği için kadınlara uygun olduğuyla ilgili idealleştirilmiş resmi de kuşkulu hale getirir. Ücret düzeyleri hesaba katıldığında, tablo daha da karmaşıklaşır. Giyim sanayii işçileri genellikle parça başı ücret alırlardı ve ücretleri genellikle o kadar düşüktü ki, kadınlar kazançlarıyla zar zor geçinebilirlerdi; işin hızı ve zamanı yoğundu. İster kiralık odasında tek başına, ister telaşlı bir aile ortamında çalışsın, tipik dikişçilerin ev içi sorumluluklarına fazla zaman kalmazdı. Londralı bir gömlekçi 1849'da Henry Mayhew'e çoğunlukla "görebildiği kadarıyla yazın sabah saat dörtten akşam saat dokuza ya da ona kadar" çalışmasına rağmen kazandıklarıyla zor geçinebildiğini anlattı. "Her zamanki çalışma sürem sabah saat beşten akşam saat dokuza kadardır, yaz kış."[5] Aslında işyerinin ev olması, bir anne gündüzleri evden ayrıldığında aile yaşamını bozabilirdi; fakat buna neden olan işin kendisi değil, inanılmaz ölçüde düşük ücretlerdi. (Elbette, bir kadın, ekonomik ihtiyaçları çok fazla olmadığında, iş yoğunluğunu azaltabilir ve aile işleri ile ücretli çalışmayı birleştirebilirdi. Dikişçilerin küçük bir azınlığını oluşturan bu kadınlar herhalde, evcimenlik ile üretken faaliyetin çatışma halinde olmadığı idealleştirilmiş bir geçmişin kanıtı oldular.)

Giyim sanayii geçmiş pratiklerle sürekliliğin aleni bir örneğini verirken, "beyaz yakalı" işler de kadın işinin can alıcı belli özelliklerini korudu. Bunlar on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru genişleyen ticaret ve hizmet sektörlerinde bulunabilen işlerdi. Elbette yeni tür görevler gerekti ve ev hizmetçiliğinde ya da dikiş nakış işinde öğrenilenlerden farklı beceriler geliştirdiler; fakat bu işler geçmişte tipik olarak kadın işgücünü oluşturan kadınları devşirdiler; genç, bekâr kızları. Devlet daireleri, işletmeler ve sigorta şirketleri sekreterler, daktilocular ve dosyalama memurlarını işe aldı; postaneler pul satmak için kadınları aldı; telefon ve telgraf şirketleri kadın operatörler çalıştırdı; dükkânlar ve mağazalar satıcı kızları devşirdi; yeni örgütlenen hastaneler hastabakıcı kadroları oluşturdu ve devlet sermayeli okul sistemleri öğretmen aradı. İşverenler genellikle işçileri için bir yaş sınırı saptadılar ve bazen bir evlilik engeli koydular, böylece 25 yaşın altında ve evli olmayan oldukça homojen bir işgücünü sürekli kıldılar. İşyerinin tipi değişmiş olabilir, fakat bu işçiler

için ev ile iş arasındaki ilişkide bir değişiklikle birbirine karıştırılmamalıdır; bundan etkilenenlerin büyük çoğunluğunu iş evden uzaklaştırmıştı.

Böylece on dokuzuncu yüzyılın seyri içinde ev hizmetçiliğinden (kırsal ve kentsel, ailesel, zanaatsal, tarımsal) beyaz yakalı işlere kitlesel bir kayış gerçekleşti. Örneğin Birleşik Devletler'de 1870'te ücretli çalışan kadınların yüzde 50'si hizmetçiydi; 1920'ye gelindiğinde kadın işçilerin yüzde 40'ına yakını büro çalışanı, öğretmen ya da tezgâhtardı. Fransa'da 1906'ya gelindiğinde beyaz yakalı işgücünün yüzde 40'ından fazlası kadındı. Hizmet sektörünün bu dönüşümü kuşkusuz yeni meslekler getirdi; fakat başka bir sürekliliği de temsil ediyordu: Pek çok ücretli kadının üretken işlerden çok hizmetle bütünleşmesinin devam etmesi.

Elbette sürekliliğe dikkat çekmek değişimi inkâr etmek değildir. Ev hizmetçiliğinden beyaz yakalı işe büyük kayışa ek olarak, işgücü için nispeten yeni bir grup olan orta sınıf kadınlara mesleki olanaklar açıldı. Genel olarak kadın işine gösterilen ilginin çoğu, öğretmen, hemşire, fabrika denetçisi, sosyal hizmetçi ve benzeri olan orta sınıf kızların evlenebilirliğiyle ilgili artan bir kaygıdan da kaynaklanmış olabilir. Bunlar geçmişte bir aile çiftliğinde ya da bir aile işletmesinde yardımcı olan, fakat ücret almayan kadınlardı. Aile temelli işin kaybolmasının kadının ev içi yeteneklerini ve üretken sorumluluklarını tehlikeye düşürdüğü iddiasına temel sağlayanlar herhalde bu kadınlardır; on dokuzuncu yüzyılda ücretli çalışan kadınların küçük bir azınlığı. Reformcular bir tek kategori olarak "kadın işçiler"den söz ettiklerinde ve öncelikle fabrika istihdamıyla ilgili kanıtlarını ortaya koyduklarında, orta sınıf kadınların konumuyla ilgili kaygılarından hareketle genelleme yapmış olabilirler.

O nedenle, sanayileşmenin kadınları evcimenlik ile ücretli çalışma arasında bir tercih yapmaya zorlayarak ev ile iş arasında bir ayrılmaya neden olduğu savını destekleyen güçlü bir kanıt yoktur. Bu ayrılmanın kadınları marjinal, düşük ücretli işlere hapsederek kadın sorununa neden olduğu da kanıtlanamaz. Aksine, kadın emeğinin değeriyle ilgili bir dizi varsayım, işyerinden tamamen ayrı işverenin işe alma kararlarını biçimlendirmiş gibi görünüyor (ister on sekizinci, ister on dokuzuncu yüzyılda olsun). Kadınların nerede çalıştıkları ve ne yaptıkları önlenemez bir sınai sürecin meyvesi değil, en azından kısmen emek maliyetleriyle ilgili hesapların sonucuydu. İster tekstilde, ister ayakkabıcılıkta, ister terzilikte ister matbaacılıkta olsun, ister makineleşmeyle, ister üretimin saçılmasıyla, ister emek süreçlerinin rasyonelleşmesiyle bağlantılı olsun, kadınların devreye sokulması işverenlerin emek maliyetlerinde tasarruf yapmaya

karar vermiş olmaları demekti. Marx ve Engels *Komünist Manifesto*'da şunları yazdı: "El emeğinin daha az beceri ve güç gerektirdiği oranda, yani modern sanayinin geliştiği oranda, kadın ve çocuk işi erkek işinin yerini alma eğilimindedir."[6] Londralı terziler 1840'lardaki sallantılı durumlarını, ustaların kadın ve çocuk çalıştırarak rakiplerden daha ucuza satma arzularının bir sonucu diye açıkladılar. Amerikalı matbaacılar 1860'larda kadın rakiplerin çalıştırılmasını, kadınları "ücretleri düşürmenin ve böylece her iki cinsi kadının bugünkü kölelik düzeyine indirmek" için "kadını uygun alanından" kandırıp çıkaran "kapitalistlerin son dalaveresi" olarak gördüler.[7] Erkeklere ait sendikalar çoğunlukla kadın üyelerin önüne set çektiler ya da üye olmadan önce erkeklerle eşit ücret almaları gerektiğinde ısrar ettiler. 1874'te Londra Sendikalar Konseyi'nin delegeleri kadın mücellitler sendikasının bir temsilcisini kabul etmekte tereddüt ettiler; çünkü "kadın emeği ucuz emekti ve birçok delege . . . bu olguyu çiğneyemezdi".[8]

Kadınlar ucuz emekle bütünleştirildiler; fakat bu tür emeklerin tümü kadınlara uygun sayılmadı. Tekstil, kumaş, ayakkabı, tütün, gıda ve deri işleri kadınlara uygun sayılsaydı, vasıfsız denilen emeğe ihtiyaç duyulduğunda bile madencilik, inşaat, makine imalatı ve gemi inşası işinde kadınlara nadiren rastlanmalıydı. 1867 Sanayi Ürünleri Sergisi'nde bir Fransız delege cinsiyete, malzemeye ve tekniğe göre ayrımları açıkça betimledi: "Erkek için ağaç ve metal. Kadın için aile ve kumaş."[9] Hangi işin kadınlara uygun olduğu, hangisinin olmadığıyla ilgili kanılar değişmesine ve farklı zamanlarda ve bağlamlarda farklı uygulanmalarına rağmen, yine de toplumsal cinsiyet istihdam değerlendirmelerine düzenli olarak girdi. Kadınların çalıştırıldığı işler "kadın işi", fiziksel yeteneklerine ve doğuştan üretkenlik düzeylerine biraz uygun işler olarak tanımlandı. Bu söylem kadınları bazı işlerde toplayıp bazılarında toplamayarak, her mesleki hiyerarşinin her zaman en dibine yerleştirerek ve ücretlerini asgari geçim düzeyin altında saptayarak emek pazarında cinsel işbölümünü üretti. Kadın işçi "sorunu", çeşitli çevreler bu tür pratiklerin ekonomik uygulanabilirliğinin yanı sıra sosyal ve ahlaki sonuçlarını tartışırken ortaya çıktı.

Ev ile işin nesnel ayrılmasıyla ilgili öykü on dokuzuncu yüzyıldaki kadın işçiler "sorunu"nu açıklamıyorsa, ne açıklar? Özgül teknik ya da yapısal nedenler aramaktan çok, cinsel işbölümlerini oluşturan söylemsel süreçleri inceleyen bir strateji kullanmalıyız. Bu, egemen tarihsel yorumlarla ilgili daha karmaşık ve eleştirel bir çözümleme üretir.

Kadın emeğinin belli tür işlerle özdeşleştirilmesi ve ucuz emek olarak tanımlanması on dokuzuncu yüzyılda çeşitli yollarla resmileştirilip kurumsallaştırıldı; öyle ki belitselleşti, bir sağduyu sorunu haline geldi. Kadın işinin statüsünü değiştirmeye çalışanlar bile, gözlemlenebilir "olgu" sayılan şeylere karşı çıkmak zorunda kaldılar. Bu "olgular" nesnel olarak yoktu, ev ile iş ayrılığının nedensel sonuçlarını vurgulayan tarihler, siyasal iktisatçıların teorileri ve açıkça cinsiyete göre ayrılan bir işgücü yaratan işveren tercihleri tarafından üretildi. Erkeklere ait sendikaların büyük çoğunluğunun politikaları, üretici olarak kadın işçilerin düşük değerini doğru kabul ederek bu "olgular"ı etkili bir biçimde doğallaştırdı. Çığlıklarıyla kadınlar için koruyucu yasaların çıkarılmasına yol açan reformcuların, doktorların, yasa koyucuların ve istatistikçilerin incelemeleri de aynı şeyi yaptı. İlk fabrika yasalarından geç on dokuzuncu yüzyılın uluslararası hareketine kadar, bu yasalar tüm kadınların kaçınılmaz olarak bağımlı ve ücretli çalışan kadınların zorunlu olarak belli tür işlerle sınırlı alışılmadık ve kırılgan bir grup olduğunu varsaydı (ve dolayısıyla güvenceye aldı). Birbiriyle anlaşan bu büyük koronun içinde, bazı feministlerin, işçi liderlerinin ve sosyalistlerin muhalif sesini duymak zordu.

Siyasal İktisat

Siyasal iktisat cinsel işbölümü söylemlerinden birini üretti. On dokuzuncu yüzyıl siyasal iktisatçıları on sekizinci yüzyıldaki öncellerinin teorilerini geliştirip popülerleştirdiler. Önemli ulusal farklılıklar (örneğin İngiliz ve Fransız teorisyenler arasında) ve aynı ülke içinde farklı siyasal iktisat okulları var olmasına rağmen, belli genel ilkeler ortaklaşa savunuldu. Bu ilkelerden biri erkek ücretlerinin sadece kendi varlığını sürdürmesine değil, ailesini geçindirmeye de yetecek kadar olması gerektiği fikriydi; aksi takdirde, diyordu Adam Smith, "böyle bir erkek işçinin soyu birinci kuşaktan öteye gidemez". Bir karının ücreti ise, aksine, "çocuklarına bakma zorunluluğu hesaba katılmak üzere, kendisini geçindirmeye yetecek kadar olmalıdır".[10]

Diğer siyasal iktisatçılar karının ücretiyle ilgili bu varsayımı, evlilik statüleri ne olursa olsun geçimleri için doğal olarak erkeğe bağımlı nitelendikleri tüm kadınları kapsayacak şekilde genişlettiler. Bazı teorisyenler kadınların ücretinin asgari geçim maliyetlerini karşılaması gerektiğini öne sürmelerine rağmen, bazıları bunun söz konusu olamayacağını savundu. Örneğin Fransız siyasal iktisatçı Jean-Baptiste Say, aile desteğine güvenebilen ve bu yüzden kendi ücretiyle geçinme-

si gerekmeyen bazı kadınlar bulunabileceği için kadınların ücretinin her zaman asgari geçim düzeyinin altına çekileceğini ileri sürdü. Sonuç olarak, aile bağlamının dışında olan ve ailelerini tek başına geçindiren bekâr kadınlar kaçınılmaz olarak yoksul olacaktı. Bu hesaba göre erkeklerin ücreti öncelikle aileler içinde, üreme maliyetlerini karşılıyordu; kadınların ücreti ek gelirdi, ya eksiği telafi ediyordu ya da temel ihtiyaçlar için gerekli olandan fazla para sağlıyordu.[11]

Ücret hesabının asimetrisi çarpıcıydı: Erkeklerin ücreti asgari geçim ve üreme maliyetlerini kapsıyordu; kadınların ücreti ise bireysel asgari geçim için bile aile desteğini gerektiriyordu. Dahası, erkeklerin ücreti bir aileyi geçindiren, bebeklerin beslenip çalışan yetişkinlere dönüşmelerini olanaklı kılan bir ekonomik destek sağlamalıydı. Başka bir ifadeyle, erkekler üremeden sorumluydu.

Bu söylemdeki üremenin biyolojik önemi yoktu. Aksine, Say'ye göre üreme ile üretim eşanlamlıydı, her biri şeylere değer kazandıran, doğal maddeyi sosyal olarak kabul edilen (ve bu yüzden mübadele edilebilir) değere sahip ürünlere dönüştüren faaliyete işaret ediyordu. Çocuk doğurma ve çocuk büyütme, kadınların yaptığı faaliyetler, hammaddeydi. Çocukların geçimlerini sağlayabilen yetişkinlere dönüşümü babanın ücretiyle gerçekleşiyordu; ücreti çocukların geçimini de kapsadığı için, çocuklarına ekonomik ve sosyal değer kazandıran babaydı.

Bu teoride işçi ücretinin ikili bir anlamı vardı. Ona emeğinin karşılığını veriyor ve aynı zamanda ailede değer yaratıcı statüsü de kazandırıyordu. Değerin ölçüsü para olduğu ve babanın ücreti ailenin asgari geçimini da kapsadığı için, sadece babanın ücreti önemliydi. Ne ev içi faaliyet, ne de annenin ücretli çalışması göze görünüyordu. Buna göre kadınlar anlamlı bir ekonomik değer üretmiyordu. Aile emekleri bir sonraki kuşağın üretilmesiyle ilgili tartışmalarda hesaba katılmadı ve yevmiyeleri her zaman kendi asgari geçimleri için bile yetersiz olarak tanımlandı. Siyasal iktisadın kadınların ücretiyle ilgili "yasaları" tarifi bir tür döngüsel mantık yarattı; bu mantıkta düşük ücretler kadınların erkeklerden daha az üretken oldukları "gerçek"ine hem neden olmakta, hem de bu gerçeği göstermekteydi. Bir yanda kadınların ücretleri, düşük üretkenlikleri varsayılarak düşük saptanmakta, diğer yanda kadınların düşük ücretleri erkekler kadar sıkı çalışamadıklarının kanıtı olarak kabul edilmekteydi. 1840'ta Eugène Buret, "Sanayinin bakış açısından kadın eksik bir işçidir" diye yazdı.[12] İşçi gazetesi *L'Atelier* de kadınların yoksulluğuyla ilgili bir tartışmaya onlara göre malumu ilam bir ifadeyle başladı: "Kadınlar erkeklerden daha az üretken oldukları için . . ."[13] 1890'larda Fabian sosyalist Sidney Webb kadın ve erkek ücretleri

arasındaki farklılıklarla ilgili uzun bir incelemeyi şöyle bitirdi: "Kadınlar sadece daha az ürettikleri için değil, ürettikleri şeylere pazarda genellikle daha düşük bir değer verildiği için de erkeklerden daha az kazanırlar." Bu değerlere tamamen rasyonel bir şekilde ulaşılmadığını gördü: "Kazanç adiliğinin var olduğu yerde, bu hemen hemen her zaman bir iş adiliğiyle birlikte vardır. Öyle görünüyor ki, kadınların işinin genel adiliği, böyle bir adiliğin var olmadığı sanayilerde ücretlerini etkiliyor."[14]

Erkek ve kadın işinin farklı değerlere sahip olduğu, erkeklerin kadınlardan daha fazla üretken olduğu düşüncesi kadınları sanayileşmekte olan ülkelerin işgücünden tamamen dışlamadı ve aile ocağının sınırları içine de kapatmadı. Kendilerinin ya da ailelerinin paraya ihtiyacı olduğunda, kadınlar para kazanmak için dışarı çıktılar. Fakat neyi ve nasıl kazanabileceklerini büyük ölçüde, kadın işini erkeklerinkinden ucuz diye tanımlayan teorisyenler şekillendirdi. Koşulları ne olursa olsun –ister bekâr, ister evli ya da aile reisi, ister bakıma muhtaç ebeveynlere ya da çocuklara tek başına baksın– ücretleri, sanki diğer aile üyelerinin kazançlarına takviyeymiş gibi saptandı. Makineleşmenin üretkenliklerini artırdığı durumlarda bile (1870'lerde Leicester [İngiltere] çorap sanayiinde olduğu gibi) kadınların ücreti ev işinde olduğu gibi aynı düşük düzeylerde (erkeklerinkine göre) kaldı. Birleşik Devletler'de 1900'de hem yarı vasıflı, hem vasıfsız imalat işlerinde kadınlar vasıfsız erkeklerin –en düşük ücret alan erkek işçilerin– saat ücretinin sadece yüzde 76'sını kazanmaktaydılar.

Siyasal iktisadın başka sonuçları da vardı. İktisatçılar iki farklı ücret "yasa"sı, emeğin fiyatını belirlemek için iki farklı sistem önerirken işgücünü cinsiyete göre ayırdılar ve prosedürlerini işlevsel bir cinsel işbölümünün yansıması olarak açıkladılar. Dahası, erkeklerin ve kadınların farklı durumunu açıklamak için iki "doğal" yasaya –piyasanın ve biyolojinin yasaları– başvurmakla, egemen pratiklere güçlü bir meşruiyet sağladılar. Kapitalizmi ve kadın işçilerin durumunu eleştirenlerin büyük çoğunluğu iktisatçıların yasalarının kaçınılmazlığını kabul etti ve onların öncüllerini alıkoyan reformlar önerdiler. Bazı feministler (erkek ve kadın) kadınların bütün işlere ulaşabilmelerini ve erkeklerle eşit ücret almalarını istemelerine rağmen, pek çok reformcu, kadınların çalıştırılmaması gerektiğini öne sürdü. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde İngiltere, Fransa ve Birleşik Devletler'de bu, işverenlerden ideal "aile ücreti", evde karıyı ve çocukları geçindirmeye yeterli ücret ödemelerini istemek anlamına geldi. "Aile ücreti" talebi erkeğin daha fazla üretkenliğini ve bağımsızlığını, kadının daha az üretkenliğini ve erkeğe zorunlu bağımlılığını kaçınılmaz kabul etmekteydi. Kadınlar ile ucuz

emeğin bütünleşmesi on dokuzuncu yüzyılın sonunda daha sağlam bir biçimde yerli yerine oturdu. Siyasal iktisatçıların öncüllerinden biri, değişik aktörlerin pratikleriyle çok daha fazla göze çarpan bir sosyal görüngü olmuştu.

İşin Cinsiyetini Saptamak

Aynı şekilde işveren pratikleri de cinsel işbölümü söylemini oluşturdu. İşverenler işçi aradıklarında işçilerin sadece gerekli yaş ve beceri düzeyini değil, cinsiyetini (Birleşik Devletler'de ırkını ve etnisitesini) de belirtirdi. İşin ve işçinin nitelikleri çoğunlukla cinsiyet (ırksal ve etnik) terimleriyle tarif edilirdi. 1850'lerde ve 1860'larda Amerikan kentlerinde gazetelerin iş ilanları çoğunlukla "İrlandalılar başvuramaz"la biterdi. İngiliz tekstil imalatçıları fabrika işi için "sağlıklı güçlü kızlar" ya da "kızlardan oluşan aileler" devşirdiler.[15] Birleşik Devletler'in güneyinde bu kızların ve ailelerin beyaz olmasını şart koştular. (Güney'in tütün sanayii ise aksine neredeyse sadece siyah işçileri işe aldı.) İskoç fabrikatörlerden bazıları evli kadınları işe almak istemediler; bazıları, Cowan's kâğıt fabrikasının (Penicknik'te) müdürünün 1865'te politikasını açıklarken yaptığı gibi, daha dikkatli ayrımlar yaptı: "Evlerinde çocuklarını ihmal etmelerini önlemek düşüncesiyle, dullar ya da kocaları tarafından terk edilen ya da kocaları çalışamayan kadınlar hariç, işlerimizde küçük çocukları olan anneleri çalıştırmıyoruz."[16]

İşverenler işlerini aslen toplumsal cinsiyet nitelikleri taşıyan işler olarak tarif ettiler. İnce ve kıvrak parmakları, sabır ve dayanıklılığı gerektiren görevler kadınsı olarak damgalanırken, kas gücü, hız ve beceri erilliği göstermekteydi; bu tariflerden hiçbiri sunulan işlerin tümünde tutarlı bir biçimde kullanılmamasına ve aslında yoğun anlaşmazlıkların ve tartışmaların konusu olmalarına rağmen. Yine de, bu tariflerin ve bazı işlere kadınları alma, bazılarına almama kararlarının sonucu bir "kadın işi" kategorisinin yaratılması oldu. Ücretler de işçilerin toplumsal cinsiyeti göz önüne alınarak saptandı. Aslında kâr ve zarar hesapları ve piyasada rekabet avantajı arayışı yoğunlaştıkça, emek maliyetlerinde tasarruf işverenler için giderek daha fazla önemli bir faktör haline geldi.

İşverenler emek maliyetlerini düşürmek için çeşitli stratejiler geliştirdiler. Makineler kurdular, imalat sürecindeki görevleri bölüp basitleştirdiler, işleri için gerekli olan beceri (ve/veya eğitim) düzeyini düşürdüler, üretimi hızlandırdılar ve ücretleri düşürdüler. Ücretleri düşürmek her zaman kadın çalıştırmak anlamına gelmedi; zira ka-

dınlara uygun sayılmayan ve erkek işçilerin direnişi yüzünden kadınları çalıştırmanın olanaksız olduğu birçok iş vardı. Fakat emek maliyetlerini düşürme dürtüsü her zaman emeğin kadınlaşmasına yol açmadıysa da, kadınları işe almak her zaman işverenlerin para tasarruf etmeye çalışmaları anlamına geldi.

İskoç iktisatçı Andrew Ure yeni fabrika sisteminin ilkelerini 1835'te imalatçıların aşina olduğu terimlerle betimledi:

> Aslında, makineleşmede her ilerlemenin değişmez amacı ve eğilimi erkeklerin hamaratlığının yerine kadınların ve çocukların hamaratlığını geçirerek ya da kalifiye zanaatçıların yerine sıradan emekçileri geçirerek insan emeğinin maliyetlerini düşürmek veya toptan ortadan kaldırmaktır. Su gücüyle çalışan pek çok pamuklu fabrikasında eğirme işi on altı ve yukarı yaşta kadınlar tarafından yapılır. Adi çıkrığın yerine kendi kendine hareket eden çıkrığın geçirilmesinin sonucu, erkek eğiricilerin büyük bölümünü işten çıkarmak, çocukları ve gençleri alıkoymaktır. Stockport yakınlarında bir fabrikanın sahibi . . . böyle bir değişiklikle ücretlerde haftada 50 pound tasarruf yaptığını söyler.[17]

1870'lerde Massachusetts ayakkabı sanayiinde imalatçılar fabrikalarında bir dizi cinsel işbölümü değişikliği denediler. Ayakkabılarda çivi yerine ip kullanıp işi erkeklerden kadınlara aktardılar ve kadınlar tarafından çalıştırılan kesim makinelerine geçtiler. Her ikisinde de kadınların ücreti, yerini aldıkları erkeklerin ücretinden düşüktü. Kent merkezlerinde gazete yayıncılığının yaygınlaştığı on dokuzuncu yüzyıl ortasında matbaa sanayiinde de emek maliyetlerini düşürmenin bir yolu olarak kadınlar çalıştırılmaya başlandı. Yayıncılar kadınları eğitip çalıştırarak günlük gazetelerin sabah ve akşam baskıları için daha fazla dizgici ihtiyacını karşılamaya çalıştılar. Sendikalı erkek matbaacıların muhalefeti bu uygulamaları asgari düzeyde tuttu ve matbaacılığın kadınlaşmasını etkili bir biçimde önledi. Yine de birçok küçük kasabada kitap basma ve ciltleme işlerinde çok sayıda kadın çalıştırılmaya (erkeklerden daha düşük ücretle) devam edildi.

Genişleyen profesyonel ve beyaz yakalı iş alanlarında kadınların çalışması birçok nedenden ötürü uygun görüldü. Öğretmenlik ve hemşirelikte eğitimli oldukları söyleniyordu; daktilo kullanmak piyano çalmaya benziyordu; sekreterlik işleri sözüm ona kadının uysallığından, tekrara katlanmasından ve ayrıntıdan hoşlanmasından yararlanıyordu. Bu özellikler, kadın emeği maliyetinin zorunlu olarak erke-

ğinkinden düşük olduğu "olgu"su gibi, "doğal" sayıldı. 1830'larda ve 1840'larda Birleşik Devletler'de halk eğitimiyle ilgili büyük tartışmalar, geniş halk kesimlerinin vergi destekli devlet okullarından yararlanmasının yanı sıra, maliyet sorunlarıyla da ilgiliydi. Federalistler ve Jacksoncular bu tür okullar kurulacaksa maliyetlerinin asgari olması gerektiği kaygısındaydı. Jill Conway, kadın öğretmenlere dönüşü ve Batı Avrupa'daki pek çok ülkeyle karşılaştırıldığında öğretmenliğin Birleşik Devletler'deki düşük statüsünü düşük maliyetlere verilen önemin sonucu olarak açıklar. "Eğitim tartışmasının tüm tarafları kadınların açgözlülük dürtülerinden yoksun oldukları ve asgari ücretle çalışacakları konusunda hemfikir oldukları için, maliyet sınırlama amacı kadınların çalıştırılmasını tamamen mantıklı kıldı."[18] Benzer bir akıl yürütme, devlet dairelerinde ve özel ticari firmalarda sekreterlik işlerinde kadınları çalıştırma kararlarına da biçimlendirdi. Samuel Cohn'a göre Büyük Britanya'da işin emek-yoğun olduğu yerlerde ve sekreterlik işlerini yapacak erkek çocuk kıtlığından ötürü kadınlar çalıştırıldı. Kadınları çalıştırmak çoğunlukla bir strateji değişikliği demekti; daha iyi eğitimli işçileri işe alırken, aynı zamanda ekonomik verimliliği artırma ve emek maliyetlerini düşürme arzusu.[19] İngiliz telgraf hizmetlerinin müdürü 1871'de şöyle diyordu: "Aşağı sınıf bir topluluktan erkek operatörlere verilen ücretlerle, üstün bir sınıftan kadın operatörler alınır."[20] İngilizlerin kadın personel deneyimini dikkatle inceleyen Fransız bir müdür de 1882'de şu yorumu yaptı: "Kadın işçi alınması, genel olarak yeni sekreterlerden istenenden üstün eğitim koşullarında gerçekleşir."[21] Alman telgraf idaresi de 1880'lerin sonundan itibaren benzer nedenlerle, fakat daha gönülsüzce kadınları "yardımcı" (düzeylerini ve ücretlerini erkeklerinkinden ayırt eden bir pozisyon) olarak çalıştırdı.

1880'lerde Fransız telgraf servisinde erkekler ve kadınlar farklı odalarda ve farklı vardiyalarda çalışırlardı, olasılıkla cinsiyetler arası ilişkiyi ve böyle bir ilişkiden kaynaklanabilecek ahlakdışı davranışı önlemek için. Ayrıca, keskin bir biçimde farklılaştırılan iş mekânları erkek ve kadın işçilerin farklı statülerini, her gruba ödenen farklı ücretlere yansıyan statüleri de vurgulamaktaydı. Paris'te telgraf servisindeki iş örgütlenmesi cinsel işbölümünün hem görünür bir gösterimi, hem tamamlanmasıydı.

Fransız posta hizmeti 1890'larda kent merkezlerinde kadın çalıştırmaya başladı; kadınlar onyıllardır taşra postanelerini idare etmelerine rağmen, bu önemli bir sıçrama sayıldı. Posta idaresi posta hacminin genişlediği ve hizmeti mali bakımdan daha verimli kılma baskısının arttığı bir dönemde erkekler teklif edilen ücretle iş başvurusunda bulunmayınca, kadınlara başvuru yolunu açtı. Sonunda

kadın işçiler için özel bir kategori –*dames employées* kategorisi– sabit ücretli ve terfi olanağı olmayan bir sekreterlik görevi yaratıldı. Kadın işgücündeki yüksek sirkülasyon oranı bu istihdam koşullarından kaynaklandı. (Evlilik statüsü ve yaş koşullarından da kaynaklandı; bazı satıcılık ve sekreterlik işlerine sadece 16 ila 25 yaş arası kadınlar alındı ve bekâr olmaları koşulu konuldu. İngiltere'de ve Almanya'da sekreterlik işi yapan işçilere bir yaş sınırı konuldu; bu durum sirkülasyonu artırdı ve kadınlar için evlilik ile sekreterlik işini birleştirmeyi olanaksızlaştırdı.) Sonuç, posta hizmetlerinde kadın ve erkek kariyerleri arasında, yönetim stratejisini yansıtan keskin bir ayrım oldu. Bir personel müdürü bunu şöyle tarif etti:

> Bugün bazı bakımlardan eskinin yardımcı sekreterlerini andıran bir çalışan kategorisi vardır. Bunlar *dames employées*'dir. Sekreterlerle aynı işleri yaparlar, fakat baş sekreter olmaya heveslenemezler. . . . Kadınsallaşma erkek sekreterlere daha fazla terfi şansı vermenin güvenilir bir yoludur. Erkek çalışanların sayısı daha azdır ve denetleyici konumdakilerin sayısı artma eğilimindedir; bu nedenle erkek sekreterlerin baş sekreter konumuna daha kolay ulaşabildikleri açıktır.[22]

İşin mekânsal örgütlenmesi, ücret, terfi ve statü hiyerarşileri, kadınların belli tür işlerde ve iş piyasasının belli sektörlerinde yoğunlaşması cinsiyete göre ayrılmış bir işgücü meydana getirdi. İlk elde cinsiyete göre ayrılmayı yapılandıran varsayımlar –kadınların erkeklerden daha ucuz ve daha az üretken oldukları, yaşamlarının sadece belli dönemlerinde (genç ve bekâr olduklarında) işe uygun oldukları, sadece belli tür işlere (vasıfsız, geçici ve hizmet işleri) yetenekli oldukları varsayımları– inşa ettikleri kadın istihdamı kalıplarıyla doğrulanmış gibiydi. Örneğin düşük ücretler kadınların kendilerine uygun işlere kaçınılmaz olarak "doluşma"larına bağlandı. Sonra cinsiyete göre ayrılmış bir emek pazarının varlığı "doğal" bir cinsel işbölümünün önsel varlığının kanıtı sayıldı. Ben "doğal" bir cinsel işbölümü diye bir şeyin olmadığını ileri sürüyorum. Aksine, bu tür ayrımlar onları doğallaştıran pratiklerle otaya çıktılar; emek pazarının cinsiyete göre ayrılması bunun bir örneğidir.

Sendikalar

Cinsel işbölümünün söylemsel olarak oluşturulmasının başka bir örneğine sendikaların politikalarında ve pratiklerinde rastlanabilir. Er-

kek sendikacıların büyük bir bölümü kadınları sektörün ve uzun erimde emek pazarının dışında tutarak işlerini ve ücretlerini korumaya çalıştı. Kadınların ücretinin erkeklerinkinden düşüklüğünün kaçınılmazlığını kabul ettiler ve kadın işçilere potansiyel müttefiklerden çok bir tehdit olarak baktılar. Kadının fiziksel yapısının onun anne ve ev kadını olarak sosyal kaderini belirlediğini ve dolayısıyla ne üretken bir işçi, ne iyi bir sendikacı olabileceğini genel terimlerle ileri sürerek kadınları belirli sektörlerin dışında tutma girişimlerini haklı gösterdiler. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde genel kabul gören çözüm, "doğal" bir cinsel işbölümü sayılan şeyi yürürlüğe koymaktı. 1877'de Henry Broadhurst İngiliz Sendikalar Kongresi'nde, "karıların geçim parası için dünyanın güçlü ve büyük erkeklerine karşı rekabete sürüklenmek yerine evdeki uygun yerlerinde kalmalarını sağlayacak koşulları yaratmak için ellerinden geleni yapmaları"nın erkek ve koca olarak sendika üyelerinin görevi olduğunu anlatıyordu.[23] 1879'da işçilerin Marsilya Kongresi'nin Fransız delegeleri, birkaç istisna hariç, Michelle Perrot'nun "ev kadınına övgü" dediği bir tutumu kabul ettiler: "Bir kadının doğru yerinin atölyede ya da fabrikada değil, evde, ailenin içinde olduğuna inanıyoruz."[24] 1875'te Alman Sosyal Demokrat Parti'nin kuruluş toplantısı Gotha Kongresi'nde delegeler kadın işi sorununu tartıştılar ve sonunda "sağlığa ve ahlaka zararlı olabilecek yerlerde kadın emeği"nin yasaklanmasını istediler.[25]

İşverenler gibi (fakat her zaman aynı nedenlerle değil) sendika sözcüleri de kadınların "erkeklerin işi"ni yapmaya fiziksel olarak yetenekli olmadıklarını ileri sürmek için tıbbi ve bilimsel incelemelere başvurdular ve kadın ahlakına yönelik tehlikeleri de öngördüler. Kadınlar erkeklerin işini yapmakla "sosyal olarak cinsiyetsiz" olabilirlerdi ve evin dışında para kazanmaya çok fazla zaman harcarlarsa kocalarını iğdiş edebilirlerdi. Amerikalı matbaa işçileri patronlarının dizgiciliğin bir kadın işi olduğuna dair savlarına, işin gerektirdiği kas ve zekâ birliğinin kuşkuya yer bırakmayacak ölçüde eril olduğunu ısrarla belirterek karşılık verdiler. 1850'de daha da ileri gidip, sektöre ve sendikaya bir kadın akınının erkekleri kapitalizme karşı mücadelelerinde "iktidarsız"laştıracağı uyarısında bulundular.[26]

Elbette kadınları üye kabul eden ve bizzat kadın işçiler tarafından kurulan sendikalar vardı. Bunlar, kadınların işgücünün önemli bir kısmını oluşturduğu tekstil, giyim, tütün ve ayakkabı sektörlerinde olma eğilimindeydi. Bazı alanlarda ulusal sendikalar katılmalarını engellediğinde ya da yasakladığında bile, yerel sendikalarda ve grevlerde aktif oldular. Bazılarında ulusal kadın sendikaları kurdular ve geniş bir meslek yelpazesinden kadın işçileri saflarına top-

ladılar. (Örneğin 1889'da kurulan İngiliz Kadın Sendikaları Birliği 1906'da Ulusal Kadın İşçiler Federasyonu'nu kurdu ve 1914'te I. Dünya Savaşı arifesinde 20.000'e yakın üyesi vardı.) Fakat hangi biçimi alırsa alsın, faaliyetleri çoğunlukla kadın faaliyeti olarak tanımlandı; hangi özgül işi yaparlarsa yapsınlar, özgül bir işçi kategorisiydiler ve genellikle ayrı gruplar halinde ya da (Amerikan Emek Şövalyeleri örneğinde) "kadın meclisleri" biçiminde örgütlendiler. Dahası, karma sendikalarda kadınlara sürekli tali bir rol verildi. Bu tür örgütlerin tümü, 1870-1880 döneminde toplantılarda konuşmak isteyen kadınların kocalarından ya da babalarından yazılı izin almalarını isteyen Associations Ouvrières du Nord de la France örneğini izlemedi, fakat birçoğu kadının rolünü erkeğin öncülüğünü izleyen bir rol olarak tanımladı. Bu tanımlamaya başarılı meydan okumalar vardı, 1878'den 1887'ye kadar Emek Şövalyeleri'nde olduğu gibi kadınları bir süre öne çıkaran meydan okumalar vardı; fakat bu zaferler ileriye doğru giden adımlar olmak yerine, kısa ömürlü olma eğilimindeydiler ve kadınların emek hareketindeki bağımlı statülerini kalıcı bir biçimde değiştirmediler. Grev çabaları ne kadar dramatik ya da sendikalara bağlılıkları ne kadar inandırıcı olursa olsun, kadın işçiler tam işçi olmadıklarına –yani, ücretli çalışmaya ömür boyu bağlı erkekler olmadıklarına– dair egemen inancı yıkamadılar.

Kadınlar temsil edilmeyi savunduklarında, bir yanda tüm işçilerin eşitliğini isteyen sendika ideolojisindeki çelişkilere, diğer yanda kapitalizmin saldırılarına karşı işçi sınıfı aile yaşamının ve evcimenliğinin korunmasına başvurarak iddialarını haklı gösterdiler. Aslında iş ile aile ve erkekler ile kadınlar arasındaki karşıtlıkla çerçevelendiği için, kadınların işçi olarak statülerini savunmak uygulamak kadar zordu. Paradoksal bir biçimde, sendika stratejileri eşit işe eşit ücret ilkesini savunarak kadınları dışlamaya çalıştıklarında daha da zordu. Örneğin İngiltere, Fransa ve Birleşik Devletler'de matbaa işçileri sendikaları kadınları, ancak erkek meslektaşlarıyla aynı ücreti almaları durumunda saflarına kabul ettiler. Kadınlar için eşit ücret sendikanın hedefi olması gerekirken, üyeliğin önkoşulu haline geldi. Bu politika sadece işverenlerin erkeklerden daha az ücret verdikleri için kadınları işe aldıklarını değil, kadın işinin erkek işi kadar değerli olmadığını ve dolayısıyla hiçbir zaman eşit ücret verilemeyeceğini de varsaymaktaydı. Siyasal iktisadın kadın ücretleriyle ilgili teorisini örtük bir biçimde kabul etmekte ve erkekler ile kadınlar arasındaki ücret farkının "doğal" bir açıklaması olduğunu onaylamaktaydı. Bu inancı göz önüne alan matbaacıların çözümü kadınları ücretli çalışmaktan uzak tutmak ve siyasal iktisadın bir erkeğin

ücreti bütün ailesini rahat geçindirecek kadar olmalıdır şeklindeki saptamasının pratiğe geçirilmesini istemekti.

Aile ücreti talebi on dokuzuncu yüzyılda sendikal siyasetin merkezi haline geldi. Hiçbir zaman tam olarak uygulanmamasına ve evli kadınlar iş aramaya devam etmelerine rağmen, çalışmayan karı işçi sınıfı saygınlığının ideali haline geldi. Kız evlatların çalışıp aile masraflarına katkıda bulunmaları beklenirdi, fakat sadece evlenene kadar. Birçok kadının durumunda olduğu gibi yaşamlarının büyük bir kısmını ücretli çalışarak geçirdikleri halde, işçi olarak statüleri kalıcı bir kimlik olarak değil, kısa süreli bir çıkar olarak görüldü. Kadın işçi erkek işçiden tanımlanabilir bir biçimde farklı ifadelendirildi. Erkek için bağımsızlık ve bireysel kimlik olasılığı yaratması gerekse de, kadınlar için başkalarına karşı bir görev olarak üstlenildi. Bir kadın genç ve bekâr ise, işi aile yükümlülüklerini yerine getirirdi; evli ve bir anne ise, ailedeki ekonomik sıkıntının göstergesi sayılırdı. Ücretli işin evli kadınlara uygunsuzluğuyla ilgili tartışmaları kadın fizyolojisi ve psikolojiyle ilgili genellemeler çerçeveledi ve böylece evli kadınlar bütün kadınlarla birleştirilip bir bütün haline getirildi. Sonuç olarak annelik ve evcimenlik kadınlıkla eşitlendi ve bu görevler kadınların emek pazarındaki olanaklarını ve ücretlerini açıklayan (kaynaklanmaktan çok) özel ve öncelikli kimlikler sayıldı. "Kadın işçi" ayrı bir kategori, örgütlenmesi gereken bir çevreden çok çözülmesi gereken bir sorun oldu. Kadın işlerinde kümelenen, kadın sendikalarında ayrı toplanan kadınların durumu cinsiyetler arasındaki "doğal" farklılıkları kabul etme ve geri getirme gereğinin işareti oldu. Bu şekilde üretim ile üremeyi, erkekler ile kadınları karşı karşıya koyan bir cinsel işbölümü anlayışı sendikaların retoriği, politikaları ve pratikleriyle kurumsallaştı.

Koruyucu Yasalar

Bir nedenden ötürü sendikalarda olup bitenler, devlet himayesi altında başka nedenlerden ötürü oldu; ne var ki, sonuçta ortaya çıkan cinsel işbölümü yapılanması aynıydı. On dokuzuncu yüzyılın seyri içinde Birleşik Devletler ve Batı Avrupa ülkeleri imalatçıların istihdam pratiklerini kurallara bağlayıp düzenlemek için müdahale etti. Yasa koyucular, farklı (bazen karşıt) nedenlerle çalışma koşullarını iyileştirmeye çalışan çeşitli çevrelerin baskılarına yanıt verdiler. En fazla kadınlara ve çocuklara dikkat çekildi. Her iki grup geçmişte uzun saatler çalışmış olmasına rağmen, sömürülmeleriyle ilgili kaygı fabrika sisteminin doğuşuyla bağlantılıymış gibi görünüyor. Er-

kek "vatandaşların bireysel özgürlüğü"ne karışmak istemeyen reformcular kadınlar ve çocuklar konusunda böyle bir sıkıntı çekmediler.[27] Vatandaş olmadıkları ve siyasal iktidara doğrudan ulaşma olanakları olmadığı için, kırılgan ve bağımlı, dolayısıyla korunmaya muhtaç sayıldılar.

Kadınların kırılganlığı birkaç şekilde tarif edildi: Vücutları erkeklerinkinden daha zayıftı ve bu nedenle erkekler kadar çok çalışmamalıydılar; iş, üreme organlarını "bozmakta", kadınların sağlıklı bebekler doğurmaya ve beslemeye uygunluğunu azaltmaktaydı; çalışmak onları ev içi görevlerinden uzaklaştırmaktaydı; gece işleri onları işyerinde ve işyerine gidiş gelişte cinsel tehlikeye maruz bırakmaktaydı; erkeklerle birlikte ya da erkeklerin gözetiminde çalışmak ahlaki bozulma olasılığı taşımaktaydı. Kadınların kendi kolektif eylemleri dışında başkalarının korumasına ihtiyaçları olmadığını savunan feministlere yasa koyucular ile kadın ve erkek işçi temsilcileri şu yanıtı verdiler: Kadınlar pek çok erkek sendikadan dışlandıkları ve kendi başlarına sendika kuramaz gibi göründükleri için onların adına müdahale edecek güçlü bir kuvvete ihtiyaçları vardı. Jules Simon 1890'da Berlin'de İş Yasaları Uluslararası Konferansı'nda çalışan kadınlara "insan ırkının aleni ve üstün çıkarı adına" doğum izninin zorunlu kılınması gerektiğini ileri sürdü. Bu korumanın, "sağlıkları ve güvenlikleri sadece devletin tarafından güvenceye alınabilen kişiler"in hakkı olduğunu söylüyordu.[28] Bu gerekçeler, ister fiziksel, ister ahlaki, ister pratik, ister siyasal olsun, kadınları, ücretli çalışmalarıyla tipik olarak (eril) emekle bağlantılı olanlardan farklı sorunlar yaratan özel bir grup olarak kavramaktaydı. 1830'larda ve 1840'larda İngiltere'de çeşitli fabrika yasaları biçiminde ilk ortaya çıkışından, 1890'larda ulusal yasaları tanıtmak ve koordine etmek için düzenlenen uluslararası konferanslara kadar, koruyucu yasalar genel olarak sınai çalışma koşullarını iyileştirmek için değil, kadın (ve çocuk) işçi sorununa özel bir çözüm olarak çıkarıldılar.

Yasaları savunanlar genel terimlerle kadınlardan (ve çocuklardan) söz etmelerine rağmen, çıkarılan yasalar dar bir çerçeveyle sınırlandı. Kadınların iş saatlerini sınırlayan ve gece işini tamamen yasaklayan yasalar genellikle sadece fabrika işi ve erkeklerin ağırlıkta olduğu sektörler için geçerliydi. Birçok iş alanı yasaların kapsamı dışında tutuldu; tarım, ev hizmetçiliği, perakende iş yapan kuruluşlar, aile dükkânları ve ev atölyeler bu alanlar arasındaydı. Kadınlara iş verenlerin çoğunluğu bu alanlardaydı. Fransa'da tüm çalışan kadınların dörtte üçü yasaların kapsamı dışındaydı. Almanya, Fransa, İngiltere, Hollanda ve Birleşik Devletler'de koruyucu yasaların çıkarılmasından sonra kadınlara yönelik ev işi katlanarak ço-

ğaldı. Mary Lynn Stewart, en karakteristik özelliği uzun bir istisnalar listesi olan yasaların yarattığı etkiyi özetler:

> İstisnalar ucuz kadın emeğine alışık sanayilere yardımcı oldu, kadınların yasayla düzenlenmeyen sektörlere hareketini hızlandırdı ve böylece kadınların geri sanayilere doluşmasını sağladı. Yasaların uygulanma şekli bu sonuçları güçlendirdi. Denetçiler eril sektörlerde yasaları harfiyen uyguladılar, fakat kadın işlerinde ihlalleri görmezlikten geldiler. Kısaca, cinsiyete özgü iş yasaları kadınların düşük ücretli tali emek pazarlarına gönderilmesini onayladı ve güçlendirdi.[29]

Sınai istihdamda bile yasalar, ister farklı vardiya uzunluklarına duyulan ihtiyacı karşılamak, ister gece ve gündüz işini ayırmak için olsun, erkek ve kadın işçilerin ayrılığını yoğunlaştırma sonucunu doğurdu. Bu ayrımlar ücret farklılıklarını, erkeklere ve kadınlara farklı karakteristiklerin, niteliklerin ve statülerin atfedilmesini daha da haklılaştırdı. Stewart'ın vardığı sonuç yerindedir: "Genel olarak cinsiyete özgü saat standartlarının en çarpıcı sonucu kemikleşmiş ve abartılı bir cinsel işbölümüydü."[30] Böylece yasanın öncülü sonucu haline geldi ve erkek işi ile kadın işi arasındaki çatlak büyüdü. Kadının üreme rolünü öncelikli rol olarak tanımlayan devlet, kadının üretken faaliyetinin tali statüsünü güçlendirdi.

Kadın İşçi "Sorunu"

İşe alma, sendika politikası ve koruyucu yasalarla ilgili tartışmalar kadın işçiler ve varoluşlarıyla ilgili sosyal olgular hakkında epeyce bilgi üretti. Parlamento raporları, özel araştırmalar ve kişisel tanıklıklar kadınların çeşitli nedenlerden ötürü çalıştıklarını göstermek için okunabilir; uzun bir geleneğin, vasıflı kadın zanaatları (örneğin kadın terziliği ya da şapkacılığı) geleneğinin parçası olarak kendilerini ya da ailelerini geçindirmek için ya da yeni tür işlere çekildikleri için. Bu bilgi, çalışmanın kadınları sömürme ve alçaltma ya da bir özerklik duygusunu, dünyada bir yere ulaşmanın bir yolunu sağlama sonucunu doğurduğunu ileri sürmek için kullanılabilir. Ücretli çalışmak hangi bağlamda ve çerçevede çözümlendiğine bağlı olarak olanaksız bir dayatma, zorunlu bir kötülük ya da olumlu bir deneyim olarak resmedilebilir. Gerçekten de, on dokuzuncu yüzyılda ücretli çalışmak betimlenirken bu terimlerin tümü kullanıldı, bazen

yaşamının farklı noktalarında aynı kişi için. Fransız kadın Jeanne Bouvier (1856 doğumlu) çocukken ilk önce ev hizmetçiliğinde, daha sonra bir fabrikada peş peşe korkunç işler yaptı. Daha sonra Paris'te dikişçi olarak çalıştı ve sonunda vasıflı bir terzi oldu. Ardından (kendisinin anlatımına göre) bir yazar ve sendika örgütleyicisi olarak doyurucu bir meslek yaşamı sürdürdü.[31] Aynı şekilde, İngiltere'de Kadın Kooperatifi Birliği için yazılan anılarda çalışma yaşamlarını anımsayan kadınlar (1850'lerde ve 1860'larda doğan) ücretli çalışmanın değişik durumlarını, kendilerini bitkin ve beş parasız bırakan durumları, kendilerine bir güç ve amaç duygusu kazandıran ve aralarında kolektif bir kimlik geliştiren siyasal hareketlere götüren durumları anlatırlar.[32] Bazı dikiş nakışçı kadınlar Henry Mayhew'e işin değil, düşük ücretlerin kendilerini fahişeliğe ittiğini, bazıları kendilerini geçindirecek kadar para kazanacak ve ebediyen çalışma ihtiyaçlarına son verecek bir erkekle evlenmeyi düşlediklerini anlattı. En fazla dehşete kapılan reformcular bile mazlum ve ahlaksız olarak tarif ettikleri bazı kadın işçilerin gururuna ve bağımsızlığına dikkat çektiler. Bu tür tutumların aile istikrarı için, kadın işçilerin katlandığı fiziksel ve ekonomik sömürü kadar tehlikeli olduğunu ileri sürdüler. Kadın sendikacılar kadınlara eşit ücret istediklerinde, sadece kadınların çalışmaya devam etmek zorunda kalacaklarını değil, çalışmak isteyeceklerini de; ekonomik zorunluluğa ek olarak, bir uğraş sahibi olma arzusunun da kadınların işgücündeki varlıklarının nedeni olduğunu varsaydılar.

Bu birbiriyle çekişen anlatımlar ve çelişkili yorumlar, standart bir kadını kavramsallaştıran ve çalışmayı kadının doğasının bir ihlali olarak tanımlayan dönemin egemen söyleminde toplanma eğilimindeydi. "Kadın işçi sorunu" tanımı, çalışan kadınları sadece üretimin kötü muamele gören aracıları değil, sosyal bir patoloji olarak da öne çıkardı. Zira sorun genellikle işin bireysel kadınlara sunduğu doyumlar ya da güçlükler, işgücüne katılımlarının uzun ve sürekli tarihi veya asgari ücretten de düşük ücretlerinin adaletsizliği bakımından değil, vücutlarının üreme kapasitelerine dayatılan fiziksel zorlamanın sonuçları ve evde bulunmayışlarının ailelerinin disiplini ve temizliği üzerindeki etkisi bakımından ortaya konuldu. İş ile kadınlığın bağdaşmazlığını varsaymayan öneriler bile, sömürünün aile yaşamı ve annelik üzerindeki etkilerini vurgulayarak itirazlarını bu fikre göre şekillendirdiler.

1930'larda ve 1840'larda İngiliz fabrika yasalarıyla ilgili tartışmalar sırasında William Gaskell çalışan kadınların memelerinin fabrika işi süresince çocuk emzirmeye uygunsuzlaştığını ileri sürdü. Bazıları yumuşak ile serti, doğal ile yapayı, gelecek ile şimdiyi, türün

üremesi ile cansız malların üretimini karşı karşıya koyarak kadınlar ile makinenin bağdaşmazlığını dile getirdi. Bazıları kadınların zor işlerle uğraşmalarından, karma işyerlerinde kaba erkek diline maruz kalmalarından, cinsel torpil isteyen erkek denetçilerin çapulculuğundan ve yoksulluğun fahişeliğe iten baskısından kaynaklanan ahlaksızlığı betimledi. Düşük ücretleri ve kötü çalışma koşullarını hesaba kattıklarında bile, bu betimlemeler kadın illetlerinin nedeni olarak bizzat çalışmayı, özellikle de ev dışında "kamusal" çalışmayı suçlama eğilimindeydi. Parti Ouvrier Français'nin temsilcisi Paul Lafargue 1892'de çalışan Fransız kadınlar için, gebeliğin dördüncü ayından çocuk bir yaşına gelene kadar günlük bir ücret ödenmesini öngören yenilikçi bir doğum iznini ve kadınların "sosyal işlev"i olduğu için çocuk doğurmayı desteklemek üzere işverenlerin vergilendirilmesini önerdi. Kendi ifadesiyle bu önlemi, "kadınları ve çocukları ev içi alandan çekip üretim araçlarına dönüştüren" açgözlü kapitalizmin bozduğu aile yaşamını düzelten bir önlem olarak öneriyordu.[33] Burada ilerici bir sosyal program, kadının üretken faaliyetinin tali statüsünü varsayan bir ideale başvurularak haklı gösterildi.

Aynı şekilde, çocuklara günlük bakım ve okul olanağı sunarak işin bir anne ve aile üzerindeki etkilerini hafifletme girişimlerinden birçoğu uzun erimli bir sosyal politikadan çok acil önlemler biçimini aldı. Bazı reformcular çalışan kadınları ikili yükten kurtarmak için çocuk yuvaları ya da kamu destekli başka kurumlar kurmaya çalıştılar, bazıları yüksek bebek ölüm oranlarından ve "ırkın geleceği"nden endişelendi; fakat her iki grup da reform ihtiyacını tam gün anne bakımının "doğal olmayan" ikamelerince, dikkatsiz bebek bakıcıları, "bebek çiftlikleri" ya da sütanneler tarafından ihmal edilen çocukları açıklayarak dramatikleştirdi. Öyle görünüyordu ki, kadının çalışmasının kendi başına zararlı olmadığı sonucuna varanların bile temel varsayımı, evcimenliğin tam gün bir uğraş olması gerektiğiydi.

Fakat ev faaliyeti bir uğraş olarak üretken iş sayılmadı. Evcimenliğe vurgu kadınların sosyal statüsünü yükseltir gibi görünmesine ve bununla birlikte kadınların sevecen ve ahlaki etkisine methiyeler getirmesine rağmen, ekonomik değerden yoksun bir işti. Jane Lewis'e göre, Britanya'da 1881 nüfus sayımı kadınların ev işlerini iş kategorisinin dışında bırakan ilk nüfus sayımıydı. "Ev işi yapan kadınlar 'işsiz' olarak sınıflandırıldıktan sonra, kadın etkinliği oranı yarı yarıya düştü." Ondan önce 20 yaşından büyük erkeklerin ve kadınların benzer ekonomik faaliyet düzeyleri vardı.[34] 1881'den sonra evcimenlik ile üretkenlik karşıt olarak ifadelendirildi. Bu sınıflandır-

ma (farklı tarihlerde de olsa diğer ülkelerde yapılan) değişen istihdam koşullarından çok, toplumsal cinsiyetle ilgili sosyal anlayışları yansıtmaktaydı. Evdeki kadınlar işçi değildi ya da işçi sayılmadı; aslında bazen evde dikiş dikerek ya da başka işler yaparak para kazansalar bile, sayım memurları bunları "tam günü" almadığı ve ev dışında gerçekleştirilmediği için iş saymadılar. Sonuç olarak, kadınların ücret karşılığı yaptıkların işlerin çoğu resmi devlet istatistiklerinde görmezlikten gelindi; bu görünmez haliyle ilginin ya da iyileştirmenin nesnesi olamazdı.

Cinsel işbölümü söyleminde "kadın doğası"nı oluşturan şeylerle ilgili varsayımlar kadın işçinin kendisini bir sorun haline getirdi. Bu durum çözüm tartışmalarını kadının çalışma koşullarından, düşük ücretlerinden, çocuk bakımı için sosyal destek yoksunluğundan uzaklaştırdı; bu sorunların tümü ücretli çalışan kadının sıkıntılarının nedenlerinden çok, erkekler ile kadınlar arasındaki "doğal" işlevsel farklılığın ihlal edildiğinin belirtileri sayıldı. Sonuç, bir tek istenir hedef tarif etmek oldu: Kadınları sürekli ya da tam gün ücretli çalışmadan olabildiğince çok uzaklaştırmak. Bu politika pratikte pek başarılı olmamasına rağmen, kadın işçiler için pratik çözümleri formüle etmeyi zorlaştırdı; çünkü vücutları, üretken kapasiteleri ve sosyal sorumlulukları yüzünden ekonomik ve sosyal bakımdan tam işçi sayılmalarını sağlayacak emek türüne muktedir olmayan ikinci sınıf çalışan olmalarını doğal ve kaçınılmaz kabul etmekteydi.

O nedenle on dokuzuncu yüzyılda kadın işçilerin öne çıkışı sayılarındaki artıştan, işlerinin yerinde, niteliğinde ve niceliğinde bir değişimden çok, çağdaşların toplumsal cinsiyetle bir cinsel işbölümü olarak meşgul olmalarından kaynaklandı. Bu meşguliyete sınai gelişmenin nesnel koşulları neden olmadı; aksine bu meşguliyet üretim ilişkilerine toplumsal cinsiyet biçimlerini, kadın işçilere tali statülerini, eve ve işe, üremeye ve üretime karşıt anlamlarını vererek bu koşulların şekillenmesine yardımcı oldu.

Kadın işinin tarihini cinsel bir işbölümünün söylemsel inşasının öyküsü olarak yazmak olup biteni meşrulaştırmak ya da doğallaştırmak değil, sorgulamaktır. Bu bakımdan öyküyü çokkatlı açıklamalara ve yorumlara açıyor, neler farklı bir biçimde gerçekleşebilirdi sorusunu soruyor ve kendimizi kadın işinin bugün nasıl kavranabileceği ve örgütlenebileceği konusunu yeniden düşünecek konuma sokuyoruz.

16

Bekâr Kadınlar

Cécile Dauphin

"Bekâr bir kadın! Yan yana duran bu iki sözcükte hüzünlü bir şey yok mudur?"[1] On dokuzuncu yüzyıl ortasında İngiliz bir gazetecinin bu haykırışı, zamanın "ihtiyaç fazlası kadınlar" sorununu keşfeden birçok makaleyi ve kitabı yansıtır.[2] Victoria dönemi toplum şundan rahatsızdı:

> Ülkede bekâr kadınların giderek artan muazzam sayısı, oldukça orantısız ve oldukça anormal bir sayıdır; olumlu ve göreceli olarak sağlıksız bir sosyal durumun işareti olan, berbatlığın ve yanlışlığın çoğunu hem üreten, hem gösteren bir sayı. Bütün saflara, fakat en çok da orta ve üst sınıflara yayılmış, erkeklerin kazançlarını harcamak ve idare etmek yerine geçimlerini kazanmak zorunda olan; karıların ve annelerin doğal görevlerini ve işlerini yapmayıp, yapay ve ıstırap verici işler aramak zorunda kalan; başkalarının varoluşunu tamamlamak, tatlılaştırmak ve süslemek yerine, kendine ait bağımsız ve eksik bir varoluş sürdürmeye mecbur edilen yüz binlerce kadın vardır.[3]

Demek ki, "bekâr kadın" çağdaş bir kategoriydi. Sonsuz ağıtların ve telaşlı uyarıların arkasında tanımlama sorunları vardı. Peki, kimdi bu bekâr kadınlar? Ekonomik ve sosyal kargaşanın bir göstergesi olan orantısız sayıları ve kadınlık idealine aykırı yaşam durumları bu bekâr kadınları akıllara getirdi. Yine de algılamaya kaçınılmaz olarak "evde kalmış kız" hayaleti musallat oldu; bekâr kadın sadece "erkeksiz kadın"ın trajik maskesini gösterdi. Kesin bir eril karşılığı olmasa da, etiket çoktan bir klişe haline geldi ve bugün kocasız kadınlara, dul kadınlara, ömür boyu bekâr kadınlara, annelere ve çocuksuz kadınlara ayrımsız uygulanmakta.

Dişil Bir Olgu

On dokuzuncu yüzyılda bekâr kadın görüngüsüyle ilgili iki şey açıktır: Yaygındı ve yeniydi. "Her nüfus sayımında [dişi] cins sayı olarak [erkek cinsten] üstündü": Levasseur'ün saptaması, bunu doğanın bir anomalisiymiş gibi gösterir.[4] Aslında, her 100 dişi doğuma 106 erkek doğum oranı çağlar boyunca az çok sabit kalmış gibi göründüğü halde; Avrupa "istatistik çağı"nda nüfusunun bir kadın fazlalığı barındırdığını keşfetti ve buna üzüldü. Bu, kısmen zamanın bir sonucuydu. Devrimin ve Napoleonik dönemin savaşları ve şiddeti çok sayıda erkek gerektirdiği için, Fransa'da 1785 ile 1789 yılları arasında doğan tüm kadınların yüzde 14'ünün bekâr kalmaya mahkûm olduğu hesaplandı.[5]

Balzac gibi yazarlar bekâr kadınların sayısındaki artışı açıklamak için bu olguya sarılmakta gecikmediler: "Fransa, Napoléon'un kolladığı siyasal sistemin birçok kişiyi dul bıraktığını biliyor. Bu rejimde, kadın vârislerin sayısı evlenebilir bekâr erkeklerin sayısından çok fazladır."[6]

On dokuzuncu yüzyılda bütün Avrupa'yı etkileyen bu kayıplar, kadınların doğum yaparken ve kızların doğum sırasında ve çocuk yaşta çalışmaktan kaynaklanan yüksek ölüm oranlarıyla hiçbir zaman eşit olmadı.[7] On sekizinci yüzyılın sonundan sonra hijyendeki ve tıptaki ilerlemeler ortalama yaşam sürelerini genel olarak artırmasına rağmen, en görkemli kazançlar kadınlar arasında kaydedildi. Aşırı erkek ölüm oranının nedenleri ister ekonomik, ister biyolojik, ister çeşitli faktörlerin bileşimi olsun, bekârlık, dulluk ve yalnızlık bakımından kadınlar için sonuçları hatırı sayılır miktardaydı.[8] Örneğin 1851'de Fransa'nın elli yaşından büyük nüfusunu alalım: Erkeklerin sadece yüzde 27'si, buna karşılık kadınların yüzde 46'sı bekâr ya da duldu (yüzde 12 bekâr, yüzde 34 dul).

Bir Avrupa Modeli

Savaş katliamı asla on dokuzuncu yüzyılla ya da Batı Avrupa'yla sınırlı değildi. Avrupa'yı diğer kıtalardan ayırt eden şey, evliliğin evrensel olmayışıydı. Hajnal'dan itibaren çeşitli demografik araştırmalar, Avrupai geç monogami evlilik modelinin nasıl bir anlamda bir doğum kontrol yöntemi gibi nüfusu düzenlemeye yaradığını açıkladı.[9] Bekâr kadın görüngüsünün tarihte ilk nüfus artışı incelemelerinde olumsuz bir değişken olarak ortaya çıkması tuhaf görünebilir. Uzmanlar müzmin bekârlığın doğurganlık oranını yüzde 7 ila 8 civarında azalttığını hesapladılar.

Kuşkusuz, antropologlar evrensel evlilik kuralının başka istisnalarına da dikkat çektiler: Örneğin Tibet'te bu yüzyılın başında ömür boyu bekâr kadınların sayısı fazlaydı. Çin'de ve Hindistan'da dul kadınların (toplumun üst tabakalarında) yeniden evlenmeleri beklenmezdi; onların kaderi, deyim yerindeyse evlilik sonrası ömür boyu bekârlıktı.[10] Bununla birlikte, 1930'larda Çin'de kadınların sadece binde 1'inin ömrünü evlenmeden geçirdiğine dikkat edin (erkeklerin sadece binde 3'ü). Batı'da ise aksine "sürekli" bekârlık oranı (ellisini geçmiş ve hiç evlenmemiş kadınların oranı) yüzde 10'un altına pek düşmedi. Uzun erimli duruma bakarsak, bu oranda en büyük artış geç on sekizinci yüzyılda gerçekleşti; on dokuzuncu yüzyılın ilk onyılında doruğa çıktıktan sonra, evlilik yaşında bir gerilemeyle birlikte düz bir seyir izledi ya da biraz geriledi.[11]

Bölgesel Karşıtlıklar

Ömür boyu bekârlık gerçekten de Batı uygarlığının karakteristik ve az çok sürekli bir özelliği idiyse (aydınlatılmayı bekleyen nedenlerle), farklı ülkelerde ve sosyal gruplarda eşitsiz dağılımı çağdaşların algılamalarını çarpıtma eğilimindeydi. Rusya'da 1897'de yüzde 5'in altında ve 1880'de kırsal Prusya'da ve Danimarka'da yüzde 8 civarında olan bekârlık oranı yüzyılın ortasında Fransa'nın bazı bölgelerinde ve Portekiz'de yüzde 20'ye, 1860'ta İsveç kantonu Obwald'da yüzde 48'e ulaştı.

Avrupa'daki bekârlıkla ilgili kapsamlı bir harita ya da toplu bir inceleme henüz yoktur; fakat konuyla ilgili tüm monograflar evliliğin neredeyse evrensel olduğu kıtanın kuzeydoğu kesimi ile birçok kadının bekâr kaldığı güneybatı kesimi arasında keskin bir karşıtlığı gösterir. Ülkelerin içinde bölgesel farklılıklar da vardı.[12] Örneğin Fransa'da Britanny, Cotentin, Pireneler ve Massif Central'in güneydoğusu yüksek oranda bekârlık ve dulluk alanlarıydı; oysa Paris havzası çok daha düşük oranlar sergilemekteydi. Kuzeydoğu Almanya eyaletlerinde bekârlık oranı yüzde 10'un altında olduğu halde, Bavyera ve Würtemberg'de yüzde 15'in üzerindeydi. İngiltere'de en yüksek bekâr kadın oranlarına kuzeyin tarım alanlarında ve Galler'de rastlanmaktaydı.[13]

Cinsiyet oranı, ölüm oranı farklılıkları, yaş yapısı ve eşler arasında yaş farklılığı gibi saf demografik parametrelerin ötesinde, bu bölgesel modeller bekârlığın ve dulluğun sosyal bilince kazılı ve yazılı olmayan belli kurallarca saptandığını gösterir. Bütün demograflar verili bir toplumda bekârlığın çoğunlukla geç evlilik ve doğum kontrolünün yokluğuyla çakıştığına dikkat çekerler. Bu gözlemlere

dayanarak sözde çileci Malthusçu hipotezi formüle ettiler; yani, cinsel perhizi ve erdemi vaaz eden dinsel otoritelerin bu şekilde doğum oranlarında bir azalmayı teşvik ettikleri ve aile mülkiyetinin dağılmasını önledikleri hipotezi. "Çok sayıda bekâr birey üreten" bölgelerin aşağıdaki karakteristikleri paylaştıkları anlaşılıyor: Aile yapıları ataerkildir; eğilim evliliğin dikkatle kontrol edilmesi ve ertelenmesi yönündedir; her kuşakta aile servetinin mirasçısı seçilen bir tek çocuk evlenir, diğer çocuklar ya bekâr kalırlar ya da şanslarını başka yerlerde aramaya giderler. Ne var ki, on dokuzuncu yüzyılda kentleşme ve sanayileşme bu geleneksel yapıları bozdu; bunun üzerine aileler parçalandı ve ekonomik gelişme için ihtiyaç duyulan işçiler emek pazarına salındı.

Kentsel Kutuplar

Bu büyük kargaşaya karşın, kırsal toplumun fazla nüfusunun aktığı geleneksel rezervuar kentler bekâr bireyleri de çekti. Elbette kentler içeri aldıklarının yanı sıra kendileri de bekâr kadın yarattı. Daha on sekizinci yüzyılda "büyük kentlerde [yaşayan], evliliğe yabancı ve düzensiz bir varoluşa adanmış bekâr kadın lejyonları" gözlemcilerin dikkatini çekmişti.[14] Fransa'da 1866 nüfus sayımı kentlerin dörtte üçünde bir "kadın fazlalığı" bulunduğunu açığa çıkardı. Bazı yerlerde dengesizlik aşırıydı; birkaçını sayarsak, Saint-Jean d'Angély'de nüfusun yüzde 61,4'ü, Avranches'ta yüzde 60,2'si ve Clermont'da yüzde 59,9'u kadındı. Kentleşmenin bekârlık üzerindeki etkileriyle (Prusya, Saksonya, Bavyera, Belçika, Danimarka, İngiltere, Norveç, İsviçre, Rusya'nın batısı ve Avusturya'da) ilgili karşılaştırmalı bir inceleme kentsel nüfus içindeki bekârlık oranının kırsal nüfustakinden her zaman yüksek olduğunu (Saksonya, Danimarka ve Rusya'nın batısında iki katı kadar yüksek) ve kent sakinleri arasında evliliğin, hem erkekler, hem kadınlar için genellikle daha geç yaşta olduğunu gösterir.[15]

Gerçekten de bekâr kadınlar kentlere göç edince göze çarptılar. Herkesten önce, sosyal gerçeklikleri anlamaya ve yazmaya çalışan ve kendileri kentli olan gözlemcilerin gözüne çarptılar. Daha önemlisi, sosyal olarak göze çarpar oldular: Bekâr kadınlar (kız evlatlar, kız kardeşler, teyzeler ve halalar) her zaman ailesel üretim biriminin parçaları olmuştu; fakat şimdi emek pazarına girdiler ve bu pazarın gelgitlerine tabi oldular. Başka bir ifadeyle, kırsal sanayinin tedrici yıkımı ve genel tarımsal istihdam krizi bekâr kadınların ev ekonomisindeki geleneksel rolünü parçaladı ve onları marjinalleştirdi.

Aynı zamanda kadınlar, özellikle genç kadınlar eskiden yaptık-

ları gibi bir süreliğine kısa mesafeli yerlere (daha küçük kasabalara ve kentlere) gitme kalıbını terk edip, daha uzak yerlere kalıcı göç etmeye yönelmiş gibi görünüyorlar. Sonunda kadın göçmenlerin sayısı erkeklerinkini aştı. Yine de kadınlar evli olmadıkları ya da Tanrının kelamını uzak topraklara taşımaya davet edilen misyoner haline gelmedikleri sürece, kıtalar arası göçün vaatlerine daha az kapıldılar.[16] Bazı kadınlar oldukları yerde kaldı, fakat yalnız. Örneğin Norveç'te yüzyılın ortasında Amerika'ya kitlesel göç geriye bir erkek kıtlığı bıraktı ve bunun sonucunda kadınların bekârlık oranı 1880'lerde yüzde 21,8 kadar arttı ve dul kadınların yeniden evlenme olasılığı azaldı.[17]

Yetişkin ve Aktif

Victoria dönemi basınının oybirliğiyle kınadığı ve bütün Avrupa'da az çok doğru algılanan skandal bekâr kadınların sayısından çok, sosyal kimlikleriyle ilgiliydi. Bu kadınlar biraz dikkatsizce toplumdaki meşru yerlerinden uçtukları için, sayıları "aşırı" gibi görüldü. Frances P. Cobbe *Fraser's Magazine*'de, "Yaşlı kızlarımızı ne yapalım?" diye soruyordu.[18] Geriye dönüp bakıldığında aynı anda coğrafi, sosyal ve kültürel olan bu yerinden oynama kadınların tarihi ve ekonomik özerkliği fethetmeleri bakımından can alıcı bir görüngüdür. Evlilik dışında kurtuluş yok! Yine de, Fransa'nın Avrupalı komşuları tarafından kopya edilen Napoleonik Yasa bekâr kadınlara bir tercih sundu: Bir kadın evlilik dışında hukukun gözünde kendi işleriyle ve mülküyle ilgilenme yeterliliğine sahip sorumlu bir yetişkin haline geldi. Bir *feme sole*, evli bir kadından farklı olarak, vatandaş sayılmadığı durumlar hariç bir erkekle aynı haklara sahipti. Dul kalan, ayrılan ve boşanan kadınlar genellikle ailelerinden ya da devletten yardım almalarına rağmen, yetişkin, evli olmayan kadınlar (her durumda özel bir gelir lüksüne sahip olmayanlar) ailelerinden ayrılmak ve kendi ihtiyaçlarını kendileri karşılamak zorundaydılar.

Bekâr kadınların emek pazarına girişi, çalışan kadın nüfusun artışı ve hizmet sektörünün gelişimi arasındaki bağıntı, dikkate değer bir evrimi gösterir. Nüfus sayımı verileri geç on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında görüngünün yaygınlığını gösterir: "Tarım alanında çalışan erkeklerin ve kadınların ve sanayi ile hizmet sektöründe çalışan erkeklerin yüzde 80'inden fazlası evli ve yüzde 20'siden azı bekâr (ömür boyu bekâr ya da dul) olmasına rağmen, tarım dışında çalışan kadınlar bekâr olmalarından kaynaklanan bir zorunluluktan ötürü bunu yapmak zorunda kalmış gibi görünüyor: Yaklaşık yarısı müz-

min bekâr, dul ya da boşanmıştır."[19] 1906'da yirmi beş ila kırk dört yaş arası kadın tarım işçilerinin yüzde 8,5'i, buna karşı sanayide ve hizmet sektörlerinde çalışanların yüzde 33 evli değildi.

Bekâr kadınların çalışma dünyasına girişi ekonominin iniş ve çıkışlarını izledi. Evli olmayan kadınların yeni alanlara yönlenmesinde eğitim belirleyici faktör olmuş gibi görünüyor. Kuşkusuz, tercihleri sınırlıydı; fakat sonuç, geleneksel dayanışmaların köklü bir dönüşümü, işyerindeki kadın-erkek ilişkilerinde (rekabet ve direniş de dahil) bir kargaşa ve kadınların artık işgücünün bir parçası oldukları gerçeğinin giderek kabul edilmesi oldu.

Yalnızlık Yabancılarla Yaşamaktır

Ev hizmetçiliğini on dokuzuncu yüzyıl icat etmedi. Fakat daha önce aristokrat çevrelerle sınırlı olan şey, şimdi burjuva varoluşun bir zorunluluğu, sosyal seçkinliğin olmazsa olmazı haline gelmişti. Ev hizmetçiliği daha fazla demokratikleştikçe, daha az eril ve daha az hiyerarşik hale geldi; fakat kadınlaşma gerileyen itibar anlamına geldi. Avrupa'nın her tarafında kentler ve kasabalar kır kızlarını çekti; bu kızların tek niteliği genç ve dinç olmalarıydı, bazıları on üç ila on dört yaşındaydı. 1828'de 70.000'den fazla nüfuslu bir kent olan Münih'teki bir nüfus sayımında 10.000 ev hizmetçisi sayıldı; bu sayı nüfusun yaklaşık yüzde 14'üydü. 1860'ların Londra'sında on beş ila yirmi dört yaş arası kadınların üçte biri ev hizmetçisiydi. 1882'de ev hizmetçilerin yüzde 96'sının evli olmadığı Prusya için de aynı şey geçerliydi. Berlin, Leipzig, Frankfurt, Paris, Lyon, Prag . . . Avrupa'da kendi payına düşen kadın ev hizmetçilerine, yoksul, evli olmayan ve kırdan yeni gelen hizmetçilere sahip olmayan bir kent yoktu.

Birçok kadın evliliğe hazırlanmak için ev hizmetçisi olarak çalışırdı. Para biriktirmek (birçok hizmetçinin bankaya yatırdığı), ev işi becerileri öğrenmek ve kent kültürünün öğelerine aşinalık kazanmak toplumda daha iyi bir yere götürebilirdi. Hizmetçilerin ücretleri, her durumda tekstil sanayiindeki ücretlerden daha iyiydi. Kadın ev hizmetçilerinin yaklaşık üçte biri için hizmetin yalnızlığı evlilik yoluyla yükselmeyle sonuçlanırdı.[20] Hizmetçiler nispeten ileri bir yaşta, her durumda genel ortalamadan daha yaşlı evlenirlerdi. Yine de evli olmayan çok sayıda kadın elli yaşına ve sonrasına kadar hizmetçiliğe devam ederdi ve bu durum, ev hizmetçiliğinin binlerce kadını kolayca ömür boyu bekâr bırakan kişisel bir nitelik haline gelebildiğini gösterir.

On dokuzuncu yüzyılın seyri içinde yeni bir hizmetçi hiyerarşi-

si gelişti. Birçoğu mütevazı orta sınıf ailelerden gelen mürebbiyeler –bakanların ya da daha küçük memurların kızları, yetimler, büyük ailelerin kızları– "hizmetçi kızlar"ın üstünde yer alırdı. Çağdaş gözlemciler spot ışıklarını, Brontë kardeşlerin *Jane Eyre* ve *Agnes Grey*'de ölümsüzleştirdikleri bu bekâr kadınlar sınıfına odakladılar. Kadın işçilerin ve hizmetçilerin sefaleti kasvetli bir sosyal kaçınılmazlık olarak görüldü; fakat orta sınıf bir kadının ebeveyninin ölümünden sonra ilk kez kırkında ya da ellisinde iş aramak ya da zor koşullarda çalışmak zorunda kalmasının daha da acıklı olduğu düşünülüyordu. Rusya, Almanya ve Fransa'da yaygın olmasına rağmen, "anne"ye karşın "orospu" keskin karşıtlığı dışında üçüncü bir terim arayan Victoria dönemi insanlarının "evde kalmış kız" imgesini duygusallaştırdıkları ve lekesizlik, bakirelik ve fedakârlık nitelikleriyle donattıkları İngiltere'de bu görüngü özel bir önem kazandı.

1851'de İngiltere'de 25.000 mürebbiyeye karşılık 750.000 kadın hizmetçi vardı. Mürebbiyeler, kendilerini ekonomik olarak önemsiz ve siyasal olarak varlıksız kılan mütevazı sayılarına rağmen, Victoria dönemi orta sınıfının değerlerini, sorunlarını ve korkularını simgeler duruma geldiler. Tanımı gereği bir mürebbiye, çocukların arkadaşı ve öğretmeni olarak bir evde ders veren ya da bir aile ile birlikte oturan kadındı. Aslında mürebbiye, "kibar bir kadın" olarak eğitimine verilen değer ile yerine getirmek zorunda olduğu işlevler arasındaki çelişkinin farkındaydı. Orta sınıfın yeni gücünün bir simgesi (onun hakkında konuşulur ve ortalıkta görünürdü) ve bazı karıların artık boş zamanın keyfini çıkarma ve bir süs rolü oynama özgürlüğüne sahip olduklarının bir kanıtı olarak mürebbiye, hâlâ bir hanımefendi sayılmasına rağmen, aslında ücret aldığı için bir statü kaybına uğradı. Kaderin kurbanı (bir babanın ölümü ya da ailenin yıkımı) olan mürebbiye, muhtaç bir orta sınıf kadınıydı; işi, eğitiminin "fahişeliği" anlamına geliyordu. Ebeveynle ve çocuklarla üçlü bir çatışmaya yakalanan mürebbiye diğer hizmetçilerden çok az destek bekleyebilirdi. Hastalanan ya da çalışamayacak kadar yaşlanan ya da işini kaybeden mürebbiyenin, 1841'de kurulan Mürebbiye Yardım Kurumu'nun sunduğu türden bir yardım almaya çalışmak dışında hiçbir şansı yoktu.

"Yalnızlık, yabancılarla yaşamaktır": Ev hizmetçileri ve mürebbiyeler bu dersi pahalıya öğrendiler. Hiçbir yakınlıklarının olmadığı insanlarla bir arada yaşadılar. Yaşamları geri dönüş umudu olmayan bir sürgün yaşamıydı, korunaklı fakat yuvasız bir varoluştu. Kişinin hareketlerinin sınırlanmasını ve kimliğinin inkârını birlikte getiren benzer bir kuşatma, sanayinin geniş kesimlerini de etkiledi.

Sınai Manastırlar

Bazen kutsanan, bazen lanetlenen sanayi işçisi on dokuzuncu yüzyılda kadın eziyetini simgeler. Onu genellikle bir karı ve anne olarak resmederiz. Yüzyılın seyri içinde giderek artan bir hızla ilerleyen makineleşme ve uzmanlaşma fabrikaların ve atölyelerin örgütlenmesinde kapsamlı değişiklikler getirdi. Bazı yeni, deneysel çalışma biçimlerinin yalnızlık yaratması özellikle olasıydı. Bu yüzden, 1830'dan sonra Lyon civarında ortaya çıkan ve Massachusetts'teki Lowell tekstil fabrikalarını model alan "ipek manastırları", ebeveynlerinin izniyle ve kilisenin onayıyla çalışmaya giden vasıfsız ve uysal genç kızları topladı.[21] Fabrika müdürleri, yollarını şaşırıp fahişe olma olasılıkları hiç de düşük olmayan genç emanetlerinin davranışlarını denetlerdi. Reybaud şu yorumu yaptı: "Ebeveynleri tarafından büyük kentin girdabı içinde kaderlerine terk edilen bu genç kır kızları [fabrikada] en azından, çıraklık dönemlerini tehlikesiz, sakin ve güvenlik içinde geçirebilecekleri, çok az kızın kaçınabildiği ve bazı durumlarda deneyimsizliğin neredeyse kaçınılmaz sonucu, bazı durumlarda beyhudeliğin ürünü, fakat hepsinden çok sefaletin öğüdü olan sapıklıktan kurtulabildikleri bir sığınak buldular. Burada başkalarına karşı olduğu kadar kendilerine karşı da korundular."

Bu gerçek "sınai manastırlar" sadece Fransa'da Jujurieux, Tarare, La Seauve ve Bourg-Argental'de değil, İsviçre, Almanya, Büyük Britanya ve İrlanda'da da ortaya çıktılar. Genç kadınlar bir koca bulana kadar çalışmanın ve ahlakın sert erdemlerine bedenen ve ruhen maruz kaldıkları için, sınai çıkar grupları ile kilise yetkililerinin "danışıklı dövüş"ünün işaretiydiler. 1880'de Lyon bölgesinde bu şekilde "kapatılan" genç kadınların sayısının 100.000 civarında olduğu hesaplandı.

Bedel

Kadın çalışanların sadece işini değil, günlük yaşamlarını, davranışlarını ve kimliklerini de denetlemeyi birlikte getiren şirkette barındırma modeli modernleşen ekonominin diğer sektörlerinde de denendi, en çok da büyük mağazalarda. Paris'in büyük mağazalarındaki satıcı kızların büyük çoğunluğu taşralıydı ve işverenlerin sunduğu odaları kabul etmekten başka şansları yoktu. Sürekli denetim altında olan bu kızlardan bekâr kalmaları istenirdi; evlilik, işten atılmanın nedeniydi. Avrupa'nın diğer kesimlerinde de durum aynıydı. Örneğin Bohemya'da kadın öğretmenlerin ve memurların 1919'a kadar evlenmeleri yasaktı. Özel sektörde kadın santral memurları, dak-

tilocular, satıcılar ve garsonlar evlendiklerinde işten ayrılmak zorundaydılar. Bazı Alman eyaletlerinde ve Viyana'da evlilik yönetmeliklerinin yoksul erkeklere evlenme izni verdiği doğrudur. Belli bürokrasilerin evlilik kotaları dayattıkları ya da erkek çalışanların evlenmeden ence yönetimden izin almalarını şart koştuğu da doğrudur. Yine de, evlilik ile çalışmanın bağdaşmazlığı öncelikle kadınlar için geçerliydi. Dahası, hemşireler, öğretmenler ve sosyal hizmet çalışanları da dahil, bir tür hümanist ideali cisimleştiren mesleklere bir tür laik rahiplik gözüyle bakılması gerektiği düşüncesine yol açtı. Kısaca, çalışma tercihi ya da ihtiyacı kadınları mesleğe karşı aile seçeneğiyle, yaşamların ve sosyal kimliklerini şekillendiren bir tercihle karşı karşıya bıraktı. Ve tüm engeller yasal da değildi: Sosyal değişime direniş de güçlü bir faktördü.

Kadın bekârlığının Batılı tarzı on dokuzuncu yüzyılın ekonomik mantığını köklü bir biçimde etkiledi. Kadın yalnızlığını çalışma yoluyla sağlamak olanaklıydı; "çünkü [yalnızlık] ekonomik mekanizmanın pürüzsüz çalışabilmesi için önemli bir dişli gibi kullanıldı".[22] Birçok beyaz yakalı kadın geçmişte küçük burjuvaydı ve mavi yakalı işçilerden ayrı durmaya istekliydi; ortalama kadından daha iyi eğitimli olan bu kadınlar entelektüel ve sosyal üstünlüklerini hissettirmeye çalıştılar, fakat işlerine yaptıkları psikolojik yatırım ve nesnel kısıtlamalarla birleşen bu tür özlemler, koca bulmalarını engellemekteydi. Bekâr kadın olarak koşullarıyla bağlantılı itibar yoksunluğuyla ve güvensizlikle başa çıkmak zorundaydılar. Sayıları sürekli artan satıcı kızların, posta işçilerinin, öğretmenlerin ve sosyal hizmetçilerin birçoğu iş yaşamlarının kişisel gelişimleriyle sınırlı olduğunu gördü: Sosyal merdivende birkaç basamak tırmanmak için ödenmesi gereken bedel buydu.[23]

Tüm Avrupa ülkelerinde önde gelen kadın işvereni olan devlet, aynı zamanda önde gelen bekârlık "teşvikçi"siydi de. Bu görüngü Fransa, İngiltere, Almanya ve Norveç'teki posta işçileriyle ilgili olarak özellikle ayrıntısıyla incelendi.[24] Örneğin bu yüzyılın bitiminde Fransız hükümetince istihdam edilen kadınların yüzde 53,7'si, buna karşın erkeklerin yüzde 18,9'u bekârdı. Bekâr kadınların sayısı (evlenmemiş ya da dul) daha iyi ücret ödenen pozisyonlarda daha fazlaydı; oysa bekâr erkeklere çoğunlukla düşük ücretli işlerde rastlanmaktaydı.[25] Beyaz yakalı kadın işçiler mavi yakalı taydaşlarından daha geç evlenme ve onların sahip olduklarının yarısı kadar çocuğa sahip olma eğilimindeydi. Açıkça, bekârlık ile nitelik düzeyi arasında bir ilişkiden kuşkulanmak için epeyce neden var. Birleşik Devletler'de 1870 ile 1900 yılları arasında yüksekokuldan mezun olan kadınların yüzde 75'i evlenmedi. Fransa'da, kadınlar için or-

taöğretimin (Aralık 1880'de Camille Sée Yasası'yla başlayan) ilk yirmi yılında okullardaki kadın öğretmenlerin ve yönetici personelin yüzde 62,5'i evli değildi. İlköğretimde de oran bir o kadar yüksekti ve dikiş, jimnastik ve resim öğretmenleri arasında oran yüzde 75'i geçmekteydi.[26] Yirminci yüzyılda çok sayıda kadın yükseköğretime ve üst düzey görevlere girince, iş ile bekârlık arasındaki bu bağıntı sadece yoğunlaştı.

Dinsel Damga

Geçmişte, beyin ile uterusun eşzamanlı gelişiminin olanaksız olduğuna inanan bir dizi teorisyen, belli entelektüel kapasitelerin kadınların menzili dışında olduğunu güvenle iddia etmişti. Fakat şimdi bu kapasiteleri kesin bir biçimde sergileyen kadınlar kültüre ulaşmakla evlilikten vazgeçmiş gibi görünüyorlar. Bu arada, sosyal sektördeki mesleklerin bağımsız kadınlara çekici geldiği, geleneksel olarak dişi kabul edilen sevecenlik ve hizmet niteliklerini yoğunlaştırdığı anlaşıldı.

Bekâr kadınlar ev içi erdemleri evin dışına çıkarıp daha geniş bir dünyaya taşımakla, fabrikaların, hastanelerin, okulların ve diğer kamusal kurumların ahlak düzeyini yükseltmekle görevlendirildiler. Sosyal hizmet olanında, Birleşik Devletler, İngiltere ve Almanya'da gelişen Protestan model (kadın diyakozları, misyonerleri ve gönüllü örgütleriyle) ile öncelikle Fransa ve İtalya'da egemen olan Katolik dindar katmanlar ve patronlar modeli arasında karşıtlık kurmak çekicidir.[27] Fakat sanayi toplumunun "sosyal soruna" yanıtının –bekâr kadınları köklü bir biçimde ilgilendiren bir yanıt– geleneksel hayırseverlik biçimlerinin yerini nasıl aldığını açığa çıkaran ortak noktalara odaklanmak herhalde daha öğreticidir. İster Almanya ve Hollanda'daki Pietist olsun, ister İngiltere'deki Metodist, ister Katolik ülkelerdeki Marian olsun, dinsel diriliş "ihtiyaç fazlası" kadınların enerjilerini inisiyatif ve enerji gösterebildikleri ve sorumluluk gerektiren konumlara yönlendirdi. Bu tür bir çalışmaya "çağrılan" kadınlar sosyoekonomik ve siyasal konularda bilgilenme özgürlüğünü keşfettiler ve bu keşif yeni tutkuları kışkırttı.

Sosyal hizmet etrafında örgütlenen kadın toplulukları, kadınların özellikle meslek yaşamlarının ilk evrelerinde hem dinsel özlemlerini hem pratik tutkularını karşılarken çeşitli işler de öğrenebildikleri tek yerdi. İşe meditasyon, ibadet ve maneviyatla birlikte cesaret, güç ve imgelem de getirdiler. Bu "kadınların Katolikliği" ayrı bir dinsel pratik biçimini açığa vurur; iç gözleme dayanan bir pratiktir, son derece rafine bir mistisizm biçimidir ve Tanrıyla kişisel bir ilişkidir.

Bu örgütlerin başarısı kadınların hastalara bakmayı, yoksullara ders vermeyi ve yardım etmeyi etkin bir biçimde örgütleyebildiğini kanıtladı; belli "uğraşlar"ın, özellikle eğitim, sağlık ve sosyal yardım alanlarında özellikle kadınca olduklarına dair direşken fikrin yaygınlaşmasına da yardım etti. Gönüllüler epeyce iş yaptı; ancak tamı tamına ne kadar yaptıkları konusunda bir fikrimiz yok. Ne olursa olsun, belli mesleklerin bekârlığı ima ettiği kabul edilmeye başlandı.

Yüzyılın sonunda kadınlara açılan "yeni meslekler" dinsel model ile annelik metaforunun ikili damgasını taşıyacaktı: Sadakat-amadelik, alçakgönüllülük-uysallık, feragat-fedakârlık. Bu aynı motifler evlenmemiş kıza asaletini geri vermek için papalık bildirilerinde münasip bir biçimde toplandı.[28] Dinsel bakirelik ideali kilisenin kökenine kadar geri gider. Fakat "fazlalık kadınlar" sorunuyla ve sosyal sefalet belasıyla uğraşırken eklesiastik otoriteler artık Martha ile Meryem arasında bir ittifak vaaz etmekteydiler: Tefekkürcü yaşamın dünyaya bağlılığı dışlaması gerekmez. Böylece evlenmeden duran (ve bunun her şeyden önce bir ilahi takdir olarak görülmesi icap etmez mi?) genç Hıristiyan kadın "kendi kız kardeşlerinin eğiticisi ve rehberi. . . ." olmaya özendirildi. [Kadın] "Bürokratik katılıktan çok ölçülülük, duyarlılık ve annelik içgüdüsünü gerektiren konulara kendini vermelidir."

Değişim ve Protesto

Ne var ki, demografik sorunlarla ilgili dinsel bildiriler evliliği kurtarmaya yetmedi. Tevekkülü ve iffeti öğreten Victoria dönemi terbiye anlayışı ve Katolik ahlak protesto tohumlarını ekti. Evliliklerin bazen mutsuz oldukları kesinlikle bir on dokuzuncu yüzyıl keşfi değildi; fakat aile hastalıklarının olası tedavileriyle ilgili incelemeler muhterem kurumun bazı modern biçimlerini ortaya çıkardı. Boşanma yasallaşır yasallaşmaz, kadınlar evliliklerini sona erdirme dilekçeleriyle mahkemeleri kuşattı. (Başvuranların yüzde 80'i kadındı.) Bir zamanlar katlanılan acımazlık ve şiddet artık kabul edilemezdi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde boşanma katlamalı olarak artıyordu. Görünüşe göre boşanma ve ayrılmanın yasallaşması öteden beri süregelen *de facto* terk etmeye yasal onay verdi. Dahası, boşanma başvurusunda bulunanların çoğu ihanete uğrayan değil, dövülen kadındı. Boşanma yasaları ve boşanma oranları ülkeden ülkeye değişmesine rağmen, giderek daha fazla kadın bu özgürlük aracından yararlandı.[29] Boşanmada en hızlı artış Protestan ülkelerde (boşanmanın çok pahalı olduğu İngiltere dışındakiler), kentlerde ve or-

ta sınıf arasında oldu. Boşanmanın istenmeyen yalnızlığa ya da gıpta edilen özgürlüğe yol açmasından bağımsız olarak, kadınlar için ortaöğretim olanağının artması ve yükselen yaşam standardı da boşanmayı teşvik etti.

Yasa koyucular boşanmayla ilgili tüm yasaları –ister yasallaştıran, ister yasaklayan, ister geri getiren olsun– aileyi kurtarma ve evlilik kurumunu cilalama amacına yöneltirken, evliliği eleştirenlere gün doğuyordu. "Barbarlar gibi dünyaya tohum ekme yeteneğine sahip olmayan kadın ukalaların istilası"nı kınamakta gecikmeyen kadın düşmanlarının saldırıları karşısında, birçok kadın kaleme sarıldı.[30] Bunu protesto için, eve kapatılmaya karşı bir isyan çığlığı olarak, yanı sıra kendini onaylama ve ekonomik bağımsızlık adına yaptılar. Evlilik kurumunun arkasında, kadın-erkek ilişkileri sorunu vardı: Bir cinsin diğerine bağımlılığı, eşitsizlik ve aşağılık koşullarında aşk idealine ulaşmak olanaksız gibi görünüyordu. Bazı büyük edebi şahsiyetler evlilik konusunda sert yargılarda bulunmuş, hatta vaaz ettiklerini uygulamaya cüret etmişti. Fakat bir cankurtaran simidine sarılır gibi çoğunlukla itibarsız popüler basına dört elle sarılan bu yorulmak bilmez köşe yazarlarını ve makale yazarlarını şimdi kim hatırlıyor? Bekâr, dul, boşanmış ya da ayrılmış olan bu kadınların birçoğu asgari bir eğitim almıştı. Onlar için telif kurumu Tanrının bir lütfuydu, bir gelir kaynağıydı.

Kadınların tüm yazıları yayımlanmadı. Çoğu, sonunda yakılmadı ya da çöp sepetine atılmadıysa saklı ya da gizli kaldı. V. Chambers-Schiller'in yaptığı gibi, bu özel günlükler ele geçirildiğinde, kadınların neden bekâr kalmayı tercih ettikleri açığa çıkar.[31] Çoğunlukla koşullar suçlansa da, yetiştirilme tarzının biçimlendirdiği bir bağımsızlık arzusundan daha sık söz edilir. Amerika'da devrimci savaş ile iç savaş arasında, kabul edildiği üzere kültürel ve ekonomik olarak ayrıcalıklı birçok kadın evlilikten çok özgür olmak istedi: "Zira özgürlük çoğumuz için aşktan daha iyi bir kocadır."[32] Evlilik piyangosunda ruhu kaybetmek yerine bekâr kalmak: Bu ilke, on dokuzuncu yüzyılda Batı kültürünü istila eden bireyci etikte asli olarak vardı. Protestanlıkla bir ittifakta da kutsandı. Olgudan sonra idealleştirilen ve haklılaştırılan bekârlık, aslında Protestan kusursuzluk düşüncesine kök salmıştı: Bireyin genel olarak insani kurumlardan ve özel olarak evlilikten üstünlüğü bireysel kurtuluş, "yalnızca Tanrıyla" düşüncesine yol açtı. Kıyamet günü bir kadın tek başına, kocasız ya da çocuksuz, kendinden sorumlu görünmekteydi. Erken on dokuzuncu yüzyıl Amerikan metinlerinde "yalnız kutluluk" terimi bekârlığı anlatmak için kullanıldı ve gerçek bir kült nesnesi ha-

line geldi.[33] Bunun erbapları, iyiliğin, yararlılığın ve mutluluğun uyumlu bir karışımıyla kendilerini ahiret mutluluğuna ve yüceltmeye verdiler. 1840'ta Quaker kadınların yüzde 40'ının bekâr olması şaşırtıcı gelmemelidir.

Tercih Edilen Bir Seçim

On dokuzuncu yüzyılın sosyoekonomik kargaşasından çıkan çeşitli protesto biçimlerinin, kadınlar için bekârlık yoluyla bağımsızlığa ulaşmayı amaçlayan gerçek bir kültürel ve siyasal hareketin oluşmasına uygun oldukları anlaşıldı. Pauline Roland gibi "feministler" evliliği açıkça yerdikten ve Florence Nightingale bir koca uğruna kaderini inkâr etmek istemediğini ilan ettikten sonra, Christabel Pankhurst kadın bekârlığının siyasal bir karar, cinsel kölelik koşullarına bilinçli bir yanıt olduğunu ifade etti.[34] Yüzyılın son onyılları özellikle İngiltere'de cinsel şiddete ve suiistimale karşı bir dizi kampanyaya tanık oldu. Bazı kadınlar kendilerini korumak ve mücadelelerini tanıtmak için radikal bir tercih yapıp, cinsellikten bütünüyle vazgeçtiler. Christabel Pankhurst bu kararı veren tek kişi değildi; 1913'te Kadınların Sosyal ve Siyasal Birliği üyelerinin yüzde 63'ü bekâr, geri kalanların büyük çoğunluğu ise duldu. Bekârlık, cinsel bağışın reddiyle birlikte, yeni bir sosyal bilinç ortaya çıkana kadar zorunlu, geçici bir siyasal hareket olarak görüldü.

1870'ten sonra yeni bir kadın türü –burjuva karı rolünü caka satarak küçümseyen, kültürlü, kozmopolit, genellikle rahat bir kentli geçmişin ürünü ve kendiyle barışık bekâr– yeni olanaklar konusunda başkalarına örnek olarak bazı sanatsal ve siyasal çevrelerde yer alacak kadar yaygınlaştı. Mülkiyet, boşanma, eğitim ve oy hakkıyla ilgili yasaların en ileri olduğu İngiltere ve Birleşik Devletler'de, yeni bağımsız yaşam tarzları çok daha çekici oldu. Ekonomik bağımsızlık ve özgür aşk imgeleri yavaş yavaş kaynaşıp "yeni kadın" mitine yol açtı.[35]

Yaşamın tüm alanlarında kadınların erkeklerle aynı özgürlüğe sahip olması gerektiği düşüncesi, erkek hegemonyasına bir meydan okuma gibi göründü. Evliliğin reddini, bir kariyer talebini ve anne-karı kutsal imajının benimsenmemesini bir başlık altında toplayan bilim insanları, hekimler ve seksologlar (Viyanalı psikiyatr Richard von Krafft-Ebing'in ardından) cüretkâr ilericileri marjinal diye bir tarafa atma ve lezbiyen olarak damgalama telaşına kapıldılar.[36] Bunu yaparken, ilk önce on sekizinci yüzyılda formüle edilen ve on dokuzuncu yüzyılın bilgili söyleminde sürekli tekrarlanan "rahim sapması"yla ilgili alışılmış mahkûmiyeti yeniden ifade ediyorlardı.

İmgelerin Gücü

Altın evlilik efsanesi ile grotesk bostan korkuluğu, evde kalmış kız efsanesi arasındaki mücadele bitmez. Söylem düzeyi ne olursa olsun, sözlüklerden bilimsel metinlere kadar, atasözlerinden romanlara kadar, kocasız kadınları anlatmak için kullanılan sözcüklerin değişmez bir biçimde kadının ayrımcı bir temsilini akla getirmelerinden kaçış yoktur. Fakat evde kalmış kızın erkek benzerine, yaşlı erkek bekâra sıra gelince, aşağılayıcı ifadeler kaybolur: Burada "dehalar"a ve "yazarlar"a rastlanır.[37]

Cadaloz, lezbiyen, amazon, orospu, *grisette*, mavi çoraplı: Bekâr kadınlar için kullanılan bu aşağılayıcı sözcüklerin gerçek bir temeli yoktur ve Batı kültüründe her yerde hazır ve nazırdırlar; fakat edebi evde kalmış kız figürü ve klişenin popülerleşmesi on dokuzuncu yüzyılın eseriydi.[38] Evde kalmış kızın görünüşü, psikolojisi, karakteri ve sosyal yaşamıyla ilgili hiçbir zaman bu kadar çok tartışma olmamıştı. Metnin mahiyeti ne olursa olsun, bekâr bir kadının resmedildiği her yerde yazar, yasayla, belli bir aşk kavramıyla, biyolojik determinizmle ve bir dişi güzellik koduyla tanımlandığı şekliyle kadınsal idealden bir sapmayı betimledi.

Bekâr kadın kadınların özerkliğinden –cinsel, sosyal, ekonomik ve entelektüel– duyulan tüm korkuları adeta şeffaflaştırıyordu. On sekizinci yüzyılın sonuna doğru psikolojinin ortaya çıkışı ve bir "kadın doğası"nın keşfi, bakirelikle bağlantılı değerleri bizzat kadınlığın önünde bir engel, bizzat kadınlığın olumsuzlanması olacak kadar tersyüz etmişti; dolayısıyla bekâr ve dul kadının rolü yararsızlığı simgeleyecek kadar önemsenmeyebilirdi ve kadın yalnızlığının aileye bir tehdit oluşturduğundan kuşkulanılabilirdi.[39]

Bekâr kadınlar bu gerçek kimlik inkârı karşısında, karmaşık katılım ve meydan okuma manevralarıyla anne-karı muzaffer imgesiyle ilişki içinde kendilerini savunabilirlerdi. Bazen modele uydular, bazen direndiler; deneyler vardı, ütopik düşler vardı, tevekkül vardı, yücelme vardı; fakat bir şey kesindir: Çağdaş söylemin laytmotifini oluşturan alay ve acıma imgeleri gerçekliği yakalayamadılar.

Özetlersek, izini sürmeye çalıştığım tarihsel görüngü, "bekâr kadın" kategorisinin ortaya çıkışı on dokuzuncu yüzyılın büyük sosyal ve ekonomik altüst oluşlarıyla yakından bağlantılıydı. Bir anlamda "bir sosyallik biçimleri çokluğuna karşılık gelen benzer bir bireyci-

lik biçimleri çokluğu"nun karakterize ettiği Batı "modernliği"nin gramerini açığa vurur.[40] Kuralı doğrulayan istisna olar bekâr kadın Ancien Régime'in "holistik" toplumunun yerini aldı.[41] Anonim ve bireysel, bencil ya da yüce, dizginsiz ve eleştirel olan bekâr kadın, eninde sonunda dirilişçiliğin ve Püritenizmin vârisi olarak görülebilir. Aydınlanma'nın ve Fransız Devrimi'nin gündeme getirdiği bireysel özgürlük sorununa duraksamalı, neredeyse kaçamaklı bir yanıt da sundu.



dört

Modernlikler

Je suis femme.
Née ici je mourrai. Jamais l'heureux voyage
Ne viendra de son aile ouvrir mon horizon.
Je ne connaîtrai rien du monde de passage
Au-delà de ce mur qui borne ma maison . . .
Je suis femme.
Je resterai dans mon enclos . . .
Aux âges dont il reste un sillon de mémoire,
Je ne pourrai jamais revivre par l'histoire.
Pas un mot qui parle pour moi.
Je suis femme.

Clémence Robert, *Paris silhouette*,
şiir antolojisi, 1839.

[Ben bir kadınım. Burada doğdum, öleceğim. Hiçbir mutlu yolculuk kanadıyla ufkumu genişletmeyecek. Evimi çevreleyen duvarların ötesindeki fani dünyadan hiçbir şey bilmeyeceğim. . . . Ben bir kadınım. Hücremde kapalı kalacağım. . . . Geçmişi hatıralara devreden çağlar boyunca, tarihte tekrar yaşamayacağım. Benden hiç söz edilmeyecek. Ben bir kadınım.]

Ne var ki, on dokuzuncu yüzyılda sarkaç sallanmaya başladı. Kuşkusuz bunun modernlikle ve modernliğin değişim ısrarıyla ilişkili bir yanı vardı ve kuşkusuz, cinslerine dayatılan sınırları kırma arzularıyla bizzat kadınların eylemiyle ilişkili bir yanı vardı.

Bundan sonraki birkaç bölümde, alışılmış zaman, mekân ve bellek kavrayışlarını kadınlar için tarihsel bir varoluş isteyecek şekilde yıkmaya yönelik bu çok boyutlu bireysel ve kolektif çabaya değiniyoruz. Kuşatmayı kırma serüvenlerine odaklanıyoruz: Geziler, sosyal eylemler, örgütlenmeler, grevler.

Kuşkusuz, yüzyılın yeni büyük girişimi olan feminizmle özellikle ilgileniyoruz. Anne-Marie Käppeli feminizmin ortaya çıkışını betimliyor: Anahtar uğraklarını, ana ifade biçimlerini (birlikler ve gazeteler), taleplerini, katılımcılarını (kendi "sözlük"ünü gerektiren yıldızlarla dolu bir kahramanlar ve eserler topluluğu), ittifaklarını (özellikle, "cinsiyet" yerine "sınıf"ı düşünen sosyalizmle huzursuz ilişkisini), çeşitliliklerini ve tartışmalarını. Gerçekten de feminizm yaygınlaşmaya başladıkça, çeşitlendi ve çelişkili oldu. Amacı asimilasyonda eşitlik olan bir feminizm türü ile farklılığı yüceltmeyi amaçlayan başka bir tür arasında bir tartışma zaten başlamıştı. Düalist bir eril ve dişil kavrayışının riskleri ne olursa olsun, böyle bir görüşü cinsel farklılık üzerine derin düşüncelerin zenginliği, zaman zaman Freud'un bazı buluşlarına yaklaşan düşünceler şekillendirir. Kadınların vejetaryenlik, hayvanları koruma ve homeopati gibi hareketlere katılımı önemliydi. Birçok kadın savaşa karşı çıkarken, Olive Schreiner gibi bazıları, "Kişisel olan siyasaldır" iddiasında bulundu. Hep birlikte alındığında bu yeni düşünceler alternatif bir dünya ve varoluş görüşünün izini sürmeye başladılar. Kuşkusuz, çeşitli küçük gruplarca üretilen dağınık düşünceleri bir araya toplamakta biraz yapaylık vardır. Fakat bu gruplar hiç kuşku yok ki, sayılarının gösterdiğinden daha fazla temsil niteliğine sahipti. Yalıtık bireylerin cesurca "biz kadınlar" şunu ya da bunu istiyoruz diye ilan edip cinsleri adına konuşmaya soyundukları doğru olabilir; fakat bu kendi kendini atayan sözcülerin tutumları giderek tutarlılık kazandı. Düşüncelerin Avrupa'da ve Atlantik'in ötesinde nasıl dolaşıma girdiğini fark etmek çarpıcıdır. On dokuzuncu yüzyıl bir anlamda Batı'da feminizmin "altın çağı"ydı, demokrasinin ve bireyciliğin ilerlemesinden yararlanan ve bu ilerlemede pay sahibi olan bir çağdı. Bu durum yüzyılın bitiminde "yeni kadın"ın doğuşunu hızlandırdı. Bazen kutsanan, bazen yerilen "yeni kadın" ne olursa olsun erkekleri kendilerini yeniden tanımlamaya mecbur etti.

Kuşkusuz, değişimlerin sınırlı olduğunu ve ekonomik, mesleki, kültürel ve her şeyden önce siyasal yaşamın tüm

düzeylerinde kadınların yükselişine güçlü bir direnişin bulunduğunu göstermek zor olmazdı. Hukukun katılığına, kilise, ordu, hükümet ve bilim gibi erkek kalelerin kapalılığına, çoğunlukla kendi cinslerinin en cesur temsilcilerine düşman kadınlar çoğunluğunun kendinden hoşnut ya da mütevekkil edilgenliğine kolayca yoğunlaşılabilirdi. İşleri daha da karıştırmak için, kanı farklılıklarının bazen cinsel sınırları kestiğine dikkat çekmek gerekirdi. Üstelik, Medeni Kanun'un her şeye kadir babası otoritesinin sarsıldığını görseydi, yine de bir şekilde sağlam durmayı becerirdi: Eski Âdem, Yeni Havva'ya karşı koyardı.

Yine de, değişimler aşikârdı ve bu kitap boyunca bunun kanıtlarını gördük. Kadınların kendi vücutlarını kontrol etme ve cinsel bilgiye –Yaşam Ağacı'nın yasak meyvesi– ulaşma konusundaki ısrarı, kaygılı erkek bilincinin sonuçlarını öngördüğü bir kurtuluşun belki de göstergeleriydi. Viyana'dan Londra'ya, Stockholm'den Boston'a kadar romanlar ve oyunlar bu takıntıyı ele aldı. Romantik "putperestlik" yerini "siyah" natüralizme bıraktı. Sanat perisi ile Madonna başkalaştırılıp huysuz karıya, hadımcı anneye, boğucu âşığa, bağımsız Erkek Fatma'ya, küstah, doyumsuz kadına, yılan kadına ya da Modern Üslup'un Medusa'sına dönüştürüldü. Uçucu kadın vücudunun yılan gibi dolaşıklığını yuvarlak hatlı biçimleri içine kapatmaya çalışan Art Nouveau da, kötü büyüyü bozma girişimi değil miydi?[1]

Barok bir imgelemin vahşi fantezilerince büyütülmesine rağmen, kimlik krizi yine de gerçekti. Kavşaklarda tereddüt eden kadınlar yaşantıyı erkeklerle paylaştıklarını fark ettiler. Kendi aralarında bölünen erkekler de, kendi güçlerine ve kesinliklerine güven kaybını daha fazla ya da daha az yoğunlukta yaşadılar. Özgürlük alıştırması zor bir çıraklıktır. Birey olmak kolay değildir.

Cinsel farklılıkların yeniden tanımlandığı her seferinde kriz çıkar ve tarihte bu tür uğrakları saptamak önemli bir iştir. Dahası, anaerkillik üzerine ateşli tartışmalar,[2] Otto Weininger'in *Geschlecht und Charakter*'i (Seks ve Karakter, 1903) yazdıktan

hemen sonraki intiharı,[3] erkek okuyucularını "ahlakçılık ve feminizmle savaşma"ya çağıran ve "dünyanın biricik hijyenini, savaşı yücelten" Martinetti'nin *Fütürist Manifesto*'su gibi belirtilerden anladığımız kadarıyla, yirminci yüzyılın başlangıcına damgasını vuran kriz alışılmamış ölçüde yoğundu. Savaş bir anlamda cinsel hiyerarşiye bir geri dönüşün işareti olacaktı. Her türlü kuşkunun ötesinde, on dokuzuncu yüzyıl kadın-erkek ilişkilerinin tarihselliğini ilgimizin merkezine yerleştirdi.

G.F. – M.P.

17

Dışarıya Adım Atmak

Michelle Perrot

SAINT-SIMONCU BİR İŞÇİ olan Marie-Reine Guindorf, "Bir kadın, etrafına çizilen dar çemberin dışına adım atmamalıdır" diyordu. Başarısız olduğunu anlayınca bu çemberi kırmaya ve intihar etmeye kararlı olmuştu.[1] On dokuzuncu yüzyılda Avrupalı erkekler kadınların yükselen gücünü, düşmanlarınca dişi cinsin sorumlu tutulduğu Aydınlanma ve devrim sırasında şiddetli bir öfke doğuran bir gücü durdurmaya çalıştılar. Sonuç olarak kadınlar sadece eve kapatılmadı; sanat, edebiyat, sanayi, ticaret, siyaset ve tarih gibi belli alanlardan dışlanmadı; aynı zamanda enerjileri de yeniden değer biçilen ev içi alana ya da daha doğrusu sosyalin evcilleştirilmiş bir versiyonuna akıtıldı. *Of Queen's Gardens*'ta (1864) Ruskin'in yorumladığı şekliyle iki "alan" teorisi dünyanın cinsel bölünüşünü kavramsallaştırmanın ve "doğal" eğilimi sosyal yararlılıkla uzlaştıran rolleri, görevleri ve mekânları rasyonel bir biçimde düzenlemenin bir yoluydu.

Kadınlar kendilerine terk edilen ya da emanet edilen alanların sorumluluğunu alma ve buralardan iktidarın her kapısına uzanan bir etki yaratma becerisini geliştirdiler. Burada bir kültürün yüz hatlarını, bir "toplumsal cinsiyet bilinci"nin dölyatağını buldular.[2] "En azından her yerde evde olmak için" "ortaya çıkma"ya da çalıştılar. Ortaya çıkmak, fiziksel olarak dışarı adım atmak, evin dışında, sokaklarda yürüyüşe çıkmak, seyahat etmek, bir kafe ya da toplantı salonu gibi yasak mekânlara girmek kadar kolay olabilirdi. Manevi olarak ortaya çıkmak, verilen rolün dışına adım atmak, bir kanı oluşturmak, bağımsızlık lehine itaatten vazgeçmek anlamına da gelebilirdi ve bu, kamusal alanda da, özel alanda da yapılabilirdi. Bu gezintilerin birkaçını ele alalım.

Kentte

Hayırseverlik, bu eski Hıristiyan görev, çoktan beri kadınları evin dışına çıkarmaktaydı: Yoksulları, mahkûmları ve hastaları ziyarete sadece izin verilmiyor, bu ziyaretler kutsanıyordu da. On dokuzuncu yüzyılın sosyal sorunlarının büyüklüğü bu göreneği bir zorunluluğa dönüştürdü. Kadınlar sosyal gereksinmelerin özel yöneticisi anlamına gelen hayırseverlikte seçkin bir konuma sahipti. "Evdeki melek", "düşmüşleri kurtaran iyi kadın"dı da ve Ruskin bu faaliyeti ev işlerinin bir uzantısı olarak gördü. Katolikler ve Protestanlar (ilki daha buyurucu, diğeri özerkliğe daha hoşgörülü)[3] zengin kadınları muhtaçların maddi ve manevi ihtiyaçlarına bakmaya özendirdiler.

Her türden örgüt, birlik ve kulüp –ölçülülük, hijyen, ahlak– bazen birbirleriyle rekabet içinde kadınların, özellikle bekâr kadınların (aksi takdirde aylaklıklarının –ve kısırlıklarının– kötüleşmesinden korkulan) katılımını istedi. 1836'da kurulan Rhen Westphalia'lı Kadın Diyakozlar Birliği hastaneler, kreşler, sığınma evleri ve benzeri yerler için hemşire ve gönüllü işçi yetiştirdi. Yüzyılın sonuna gelindiğinde Almanya'da 13.000'den fazla kişi çalışmaktaydı. Batı'nın her tarafında kadınlar "sosyal annelik" hizmeti vermek için seferber oldular. Bu geniş tabanlı hareketin büyümesi salgın hastalıklarla (1832'nin kolera salgını gibi), savaşla (çok sayıda yaralı üreten) ve ekonomik krizlerle (çok sayıda işsiz üreten) hızlandı ve alkolizm, tüberküloz ve fahişelik gibi yaygın kentsel sorunlarla şiddetlendi.

Hayırseverlikten Sosyal Hizmete

Kadınların bu "sevgi emeği" için karşılık beklemeleri gerekmiyordu; kent için ev temizlemek sıradan ev işinden farksızdı. Büyük yardımseverler heykellerle anıtsallaştırıldı, onurlandı ve süslendi; fakat en azından yüzyılın ilk otuz yılı boyunca toplantılar yapmayan ve raporlar yazmayan kadınların büyük çoğunluğu unutuldu. Catherine Duprat, Restorasyon ve Temmuz Monarşisi sırasındaki aktif rolüne rağmen Paris'teki Société de Charité Maternelle'in "dilsiz katılımcıları"nı saptamakta zorluk çekti.[4] Sylvain Maréchal'in yazdığı gibi, "bir kadının adı babasının, kocasının ya da çocuklarının kalbine kazınmalıydı, başkasının değil"; diğer çocuklarının, yoksulların kalbi hariç.[5] İsimsiz gönüllü çalışmanın karanlığı kadın enerjisinin büyük bir miktarını yuttu ve bunun sosyal sonuçlarını kestirmek zordur.

Yine de yardımseverlik kadınların dünyayı algılamalarını, kendileriyle ilgili anlayışlarını ve bir ölçüde kamusal rollerini değiştiren önemli deneyim sağladı. Başlangıçta erkeklerin yönettiği bütünlüklü gruplara katıldılar; daha sonra kadınların yönettiği kadın gruplarını kurdular. Örnekleri arasında şunlar vardır: Rhineland'da Katolik kadınların erken bir grubu (1830) Elisabethvereine; 1832'de Hamburg'da Protestan Amalie Sieveking'in örgütlediği Weiblicher Verein für Armen-und Krankenpflege (Yoksullar ve Hastalar İçin Kadın Birliği);[6] 1859'da Ellen R. White'ın örgütlediği Londra Kitabı Mukaddes Kadınları ve Hemşireleri Misyonu ve Octavia Hill'in Hayırsever Organizasyon Derneği (1869).[7] İlk hayırsever kadınlar adlarını ünlü yaptıkları günah çıkarıcıları ya da kocaları tarafından iyi işlere teşvik edildilerse de, daha bağımsız bir tür onların izinden yürüdü ve bunların çoğunluğu fiziksel ya da moral sefaletin incittiği ve misyoner bir ruhla canlanan evlenmemiş ya da dul kadınlardı. Zeki bir iş kadını ve yorulmak bilmez bir komite üyesi olan Octavia Hill, yardımseverliği amacı bireysel sorumluluğu teşvik etmek olan bir bilim olarak kavradı. Liberal ideolojiyle dolu kitabı *Our Common Land* (1877), devlet müdahalesine tercih ettiği özel inisiyatife iyimser bir inancı ifade etmekteydi. Hayırsever gruplar başlangıçta aristokrat bir elite yaslandılarsa da, daha sonra büyüdükçe orta sınıftan daha fazla yararlandılar. Bunlar, Josephine Butler'ın *Women's Work and Women's Culture*'da (Londra, 1869) gözlemlediği gibi, hayırseverlik yoluyla ev ekonomisinin orta sınıf amentülerini geliştirmeyi umuyorlardı. Bazı gruplar, bazen hizmetlerinin karşılığı ödenen işçi sınıfı kadınlarından sistematik olarak yararlandılar. Londra Misyonu'nun Kitabı Mukaddes Kadınları, dürüst dilleri ve teklifsizlikleri (ilk adlarıyla tanınırlardı) hizmet ettikleri insanlarca takdir edilen dönmelerdi.

Hem yöntemler, hem amaçlar değişti. Başlangıçta amaç iyi işlerle "hayırseverlik yapmak"tı. Daha sonra hedef iyi davranış ve sağlık bilgisi öğretmek oldu. Parasal kaynak bulma yöntemleri yerel bağışlardan hayır satışlarına ya da kermeslere (İngiltere'de 1830 ile 1900 arasında her yıl yüzden fazla yapılırdı) kadar uzanmaktaydı. Bu "hanımefendi satışları", paraya el sürme şansı (birçoğunun bu ayrıcalığı yoktu) bulmaktan ve başka türlü edilgen bir şekilde tükettikleri metaları satmaktan keyif alan kadınlar tarafından titizlikle yürütülürdü. Ticareti öğrendiler, bazıları bu konuda gerçek bir yetenek gösterdi. Bir ritüel icra etme örtüsü altında rolleri tersine çevirdiler ve bazen siyasal bir mesaj ilettiler. Hububat Yasaları'yla ilgili tartışmalar sırasında serbest ticaret karşıtı kermesler ve Birleşik Devletler'in güneyindeki bazı kentlerinde kölelik karşıtı kermesler vardı.

Yardım fonlarının dağıtımı da değişti. Amaçları "hak eden yoksullar"ı diğerlerinden ayırmak olan ev ziyaretçileri yeni taleplerde bulunmaya başladılar. Bireysel ve ailesel tarihleri sormaya başladılar ve hazırladıkları raporlarla yoksulluğun bileşik bir portresine katkıda bulundular. Kadınlar bu yolla sosyal sorunlar hakkında neredeyse profesyonel bilgi ve yoksulluk dünyasına aşinalık kazandılar. Yoksullar giderek daha fazla denetlendiler ve terbiye edildiler. Umut, sıkıntılarının temelindeki alışkanlıkları değiştirmek ve parçalanan aileleri eski haline getirmekti. Aile –toplumun, özellikle "anne-çocuk" ikilisinin kalbi– kadınları en çok kaygılandıran alandı, Florence Nightingale'in (1820-1910) alanı hastanelerden ve Elizabeth Fry, Conception Arenal, Joséphine Mallet ve Mme. d'Abbadie d'Arrast'ın ünlendiği hapishanelerden bile fazla.

Kadınlar her şeyden önce diğer kadınların –anlayışa, eğitime ve korumaya muhtaç kız kardeşlerinin– yararına çalıştılar. Londra Kitabı Mukaddes Kadınları Misyonu ev ekonomisi ve çocuk bakımı öğretmek, yemek masasında temiz bir örtü ve perdeli pencerelerle "temiz ve sıcak" bir ev arzusu aşılamak için çay partileri ve toplantılar düzenlediler. Ev kadınları aracılığıyla babalar arasında alkolizmle ve çocuklar arasında serserilikle savaşılabileceği umuluyordu. Gerçekten de ev kadınları eski bir savaşı kazanmanın yeni umudu, sosyal barışın temel direği olarak ortaya çıktılar.

Fakat ahlaki eğitim, kadınların içinde yaşamak zorunda bırakıldıkları koşullara isyan etmeyi ya da üzülmeyi bir kenara bırakmadı. Protesto iki kadın kategorisine odaklandı: Ev işçileri ve fahişeler. Büyük mağazaların yükselişi ve dikiş makinesinin icadı sayesinde genişlemeye çalıştığı bir sırada tekstil sanayiinin tahribatlarıyla savaşmak için yardımseverler araştırmaları finanse ettiler ve tüketici davranışlarını etkilemeye çalıştılar. Amerikalı kadınlar, Le Play'nın çömezi Henriette Jean Bruhnes'ün mağaza müşterilerini daha sorumlu hale getirme umuduyla Fransa'ya tanıttığı alıcı birlikleri örgütlediler. Kadınlar taleplerini sınırlar ve satın alacakları şeyleri daha iyi planlarsa, atölyelerde ve modaevlerinde çalışan kadınlar çok erken yaşta çalışmak ve tükenmeyi göze almak zorunda kalmayacaklardı. Protestan bir işçi kooperatifleri savunucusu olan Charles Gide bu çabaları överken, kadınların kutsal piyasa yasalarına karışmasından hoşlanmayan ve erkeğin alanı olan üretimin kadın tüketicilerin denetimine tabi olması düşüncesini hiç kabul etmeyen iktisatçılar ise eleştirdiler. Gabrielle Duchêne ve Jeanne Bouvier gibi feministler ve sendikacılar bir Ev Emeği Bürosu kurdular ve ilk kez ev emeğine denetimler getiren ve bir asgari ücret saptayan –sosyal yasalarda yeni bir bölüm açan iki önlem– 10 Temmuz 1915 ta-

rihli yasanın kışkırtıcıları oldular.[8] Açıkça yardımseverlik yeni bir zemine teşebbüs etmiş ve kadınlar dar çemberin dışına çıkmıştı.

Hayırsever hanımefendilerden radikal feministlere kadar, Flora Tristan'dan Josephine Butler'a kadar herkes fahişelere acımaktaydı. Bir kadın hapishanesi ve zührevi hastalıklar hastanesi olan Saint-Lazare özellikle Protestanların (Emilie de Morsier, Isabelle Bogelot ve L'Oeuvre des Libérées de Saint-Lazare) bir ajitasyon merkeziydi. Josephine Butler yönetmeliklerle düzenlenen fahişeliğin ilgası için bir haçlı seferi başlatırken, yardımsever örgütler Temmuz 1885'te Hyde Park'ta tüm zamanların en büyük "kötülük karşıtı" mitingini yaptılar; "lekesizlik" adına "beyaz köle ticareti"yle savaşmak için 250.000 insan toplandı. Bu tür parolaların olabileceği kadar muğlak olan bu sloganlar kadın vücudunun ticarileşmesi can alıcı sorununu gündeme getirdiler.

Yardımseverliğin sosyal hizmete dönüşmesinde yardım evleri denilen evler anahtar bir rol oynadı. Gönüllüler yoksulları periyodik olarak ziyaret etmek yerine yoksul bölgelerde, varoşlarda, kenar semtlerde ve büyük kentlerin "doğu yaka"larında tam gün hizmet veren birimler kurdular. Yine Protestan esinli olan hareket Britanya'da Toynbee Hall'deki Barnett eviyle başladı. Octavia Hill ilk kadın yardım evini 1887'de Soutwark'ta kurdu. Diğer evler evli olmayan ya da dul kadınlarca, bazı durumlarda birkaç rahibe ya da akademisyence (Kadın Üniversitesi Yardım Evi gibi) yönetildi. Bu şekilde topluluklar sürekliliği kolejde korumaya başladılar. Martha Vicinus bu grupların hem canlılığını, hem karşılaştıkları güçlükleri betimledi. Genç kadınlar sürekli bir sosyal yükümlülüğün zorluğu ile bunun kurtuluş vaadi arasında çoğunlukla kararsız kaldılar. Hareketlerinde ve giyimlerinde özgür –başka bakımlardan ailenin ve evin havarileri– olan bu kadınlar geleneksel evliliği reddettiler ve kendilerini erkek kardeşleriyle, imparatorluğun askerleriyle karşılaştırdılar. Varoşlar onların Afrika'sı ve Hindistan'ıydı.[9]

Fransa'da halk eğitiminde benzer deneyler Charonne'un proleter kesimlerinde (Marie Gahéry'nin Union Familiale'i) ve yoksullar mahallesi Levallois-Perret'de gerçekleştirildi. Sillon hareketiyle bağları olan ve Jane Addams'tan ve Amerikan yardım evi modelinden etkilenen bir sosyal Katolik olan asi Marie-Jeanne Bassot, Social Residence'ı yeni kentin tohumu haline getirmeye çalıştı. Ne var ki, kuşkucu papazların kâhyalığı ve hareketi kafaya almaya çalışan sağcı girişimler tarafından engellendi. I. Dünya Savaşı'ndan sonra Redressement Français (Bardoux, Mercier) gibi gruplar, komünizm anlamında kullanılan "barbarlığın yükselişini durdurmak" için "gönüllü orduları"nı ve kadın "hayır işçileri"ni seferber ettiler.

1922'de ilk Yardım Evleri Kongresi, askerleşmenin bu hâlâ tereddütlü sosyal eylem girişimleri üzerindeki etkilerini açıkça ortaya çıkardı.[10]

Yardımseverliğin cinselliğin sosyal algılanması üzerinde çeşitli etkileri oldu; burjuvazinin kadınlarına başka bir dünyayı açtı ve bazılarına bu bir şok gibi geldi. Kadınlar yönetme, maliye, iletişim ve her şeyden önce araştırma konusunda bilgi sahibi oldular. Flora Tristan (*London Journal,* 1840) ve Bettina Brentano (*Dies Buch gehört dem König*) yoksulluk üzerine rapor hazırlayan ilk kadınlardı.[11] Henriette Jean Bruhnes 1906'da onların eserlerini tavsiye etti ve böylece yaygınlaştırdı ve rutinleştirdi. Bu çalışma aracılığıyla kadınlar potansiyel uzman olmaya yetecek kadar bilgi ve deneyim kazandılar. Londra Misyonu'nun ya da yardım evlerinin ücretli işçileri olarak, "her iki cinsten [Fransız] çocuklar"ın vasileri (1912'de yasayla uygulamaya konan ve çocuk mahkemelerince atanan) olarak,[12] kadın hapishanelerinin, okulların, atölyelerin ve fabrikaların müfettişleri olarak kadınlar, yeni ortaya çıkan sosyal hizmet mesleğinde yetkili konumlara geldiler. Öğretmek, bakımını yapmak, yardım etmek: Bu üç misyon, gelecekte uzun bir süre gönüllü uğraşlar olarak kaynağının izini taşıyacak "kadın meslekleri"nin temelini oluşturdu.[13]

Sosyal hizmet yoluyla kadınlar idari özerklik arzularını meşrulaştıran yeterlilik kazandılar. 1834'te Annelere Yardım Derneği'nin hanımefendileri "bu özel misyon için gerekli olan şeylerin kendilerine verilmesi"ni önerdiler. "Erkekler büyük kuruluşları ve büyük paraları yönetirler; fakat aşağı sınıfları zor bir yaşama razı olmaya ikna etmek, kendilerini adamayı ve sevmeye ara vermeksizin haşin muameleye katlanmayı bilen kadınların işidir."[14] Octavia Hill ve Florence Nightingale ile birlikte, bu mütevazı ton radikal eleştiri ve uysal olmayan talepler lehine ortadan kayboldu. Nightingale, Kırım Savaşı deneyiminden aldığı güçle sadece hastaneleri değil, "birçok kadının bilime ve bilgiye ulaşma olanağı bulduğu ilk yer" orduyu da ıslah etmeye soyundu.[15]

"Sosyal ev hanımlığı"na yatkınlıklarından emin hayırsever hanımefendiler dikkatlerini barınmaya ve somut bilgisine sahip oldukları mahallelere yöneltiler, erkek yönetimine meydan okudular. Kuzey Fransa'nın burjuva matronları, istedikleri yardımları vermeyi reddeden belediye meclisi üyeleriyle çatışmaya girdiler.[16] Louise Twining gibi İngiliz hanımefendiler atölye –isimsiz ve insanlık dışı diye yerdikleri yerler– yöneticilerine karşı kampanyalar yürüttüler ve yoksul yasalarının reformu için çalıştılar.

Hayırsever kadınlar, bazı muğlaklıkları bulunan ve sınıfsal çatışma tonları taşıyan bir güçle yoksullara giden elçiler olarak, gör-

dükleri gibi ne sesleri, ne de oyları olan yoksulların aracısı olduklarını düşündüler. Saint-Simoncuların gösterdiği gibi, kadınlar ile proleterler arasında organik olmasa da, simgesel bir bağ vardı. Eugénie Niboyet şu itirafta bulundu: "Kendimi tam güçlü hissettiğim yer olduğu için kitleleri etkilemekten hoşlanırım. Ben bir havariyim."[17] Dışlanmışların, zayıfların, çocukların ve hepsinden çok diğer kadınların adına, sadece yerel değil ulusal temsil hakkı istediler. Fakat gerçekte esas olarak yerel çalıştılar; zira, özellikle yüzyılın ilk yarısında resmi ve gayri resmi şebekelerin en etkili olduğu yer burasıydı. New York'ta, ateşli dirilişlerin sarstığı küçük Presbiteryen kasaba Utica'da 1832'de esas olarak tecavüz ve fahişelik tehlikesi içinde olan genç kadınları korumaya adanan kırk kadar kadın örgütü vardı. Anne Birliği ve Ölçülülüğün Kızları gibi gruplar ahlak polisi gibi davrandılar.[18] Büyük Britanya'da ve Birleşik Devletler'deki kadınlara oy hakkı savunucuları, başlangıçta belediye düzeyinde oy hakkı talebinde bulunmak için bu tür topluluklardan yararlandılar. Kadınlar lobi faaliyetinde bulunarak, örgütlenerek ve dilekçe vererek (boşanma, işyerinde korunma vb. konularda) yasama düzeyinde de müdahale ettiler ve bu tür kanallarla yerel ve ulusal yönetimin katılımcıları oldular.

Sonuç olarak, siyasal bakımından aktif bu kadınlardan yararlanmakta gecikmeyen, fakat kendi ayrıcalıklarını koruma kaygısı da güden erkekler cephesinde yeniden ilgi çektiler. Yoksulluk "sosyal bir sorun" haline gelince erkekler daha büyük bir ivedilikle müdahale ettiler. Cömertlik –"babanın" sadakası– sadece kadınların iyilik yapma arzusuna bırakılamazdı. *Le Visiteur du pauvre*'da (Yoksul Ziyaretçisi, 1820) De Gérando, yoksul ziyaretçilerinin daha çok ticaretle uğraşan ve ziyaret ettikleri yoksullara iş bulabilecek erkekler olması gerektiğine dair arzusunu dillendirmişti. Yüzyılın sonuna gelindiğinde önde gelen yardımseverler erkekti: Birkaçının adını anmak gerekirse, Barnett, Selamet Ordusu'nun kurucusu Booth, Kızıl Haç'ın kurucusu Henri Dunand ve 1910'da işsizlik üzerine ilk uluslararası konferansı örgütleyen Max Lazard. Sosyal yardımın yönetimi politikacıların ve uzmanların –kadınları sadece hemşire ve sosyal hizmet çalışanı gibi tali rollere uygun yardımcılar olarak ele almakta gecikmeyen doktorlar, hukukçular ve psikologlar– eline geçti: Bu kez profesyonel eğitim ve onaylı belgeler için bir savaş başladı ve sorunlar değişti.

Yardımseverliğin başka sonuçları da oldu: Orta sınıf kadınlar arasında bağlantılar kurdu ve New England'dan Atina'ya kadar "toplumsal cinsiyet bilinci"nin tohumlarının ekilmesine yardım etti. Birçok durumda bu tohumlar gelişip adamakıllı feminist bir bilince dö-

nüştü. Carroll Smith-Rosenberg'e göre, 1880'lerin ve 1890'ların Yeni Kadınları, 1850'nin ve 1880'nin Yeni Burjuva Matronlar'ın kızlarıydı.[19] Siyasal ve sosyal, kamusal ve özel, dinsel ve ahlaki ayrımının her iki yanında duran bu pota kimlik, bir deney laboratuvarı işlevini gördü.

Çalışan Kadınlar

Çalışan kadınlar iki katlı bir saldırıya katlandılar: Kadın olarak kadınlığın antitezi oldukları için (Michelet, *ouvrière,* "çalışan kadın"ın "kâfir bir sözcük" olduğunu söyledi) ve işçi olarak, yasaya göre erkeklerin ücretinden düşük olması gereken ücretleri aile bütçesine bir "katkı" sayıldığı için. Bu, çalışan kadının sadece görevini değil, kaderini de tanımladı. Üretimin bütün sektörleri kadınlara kapalıydı. Dahası, on dokuzuncu yüzyıl işçisinin kimliği, kamusal, siyasal düzlemde olduğu gibi gündelik, özel düzlemde de bir erkeklik modeline dayanmaktaydı. P. Stearns, geç on dokuzuncu yüzyıl İngiliz işçi çiftlerde cinsiyet ilişkilerindeki strese dikkat çekti.[20] Dorothy Thompson kadınların Chartist döneminde eylemci rollerden nasıl uzak durduklarını gösterdi. Toplantılarda sesleri giderek duyulmaz oldu; çok geçmeden varlıkları bile gereksiz gibi göründü, öyle ki, sırf erkeklerin toplandığı yerler haline gelen *pub*'lardan ve meyhanelerden dışlandılar.[21] Benzer gelişmeler, değişik biçimlerde de olsa, başka yerlerde oldu. İşçi sınıfı kadınlarının vücutları kent cangılı içinde ve ailede şiddetin, işyerlerinde cinsel tacizin hedefi haline geldi.[22] Bir kadın sadece anne ya da ev kadınıydı. Birleşik Devletler'in madencileri örgütleyen İrlandalı bir kadın olan Jones Ana'sı olmasına rağmen, kadınların *Mère des compagnons* (kalfalar ya da *compagnon*'lar için bir pansiyon yöneten kadınlar) olmak dışında işçi hareketinde fazla yeri yoktu. Hareket kendisini büyük ölçüde erkek görüyordu, simgelerinde bile: Popüler imgelemde erkek işçinin çıplak gövdesi, şişkin pazıları, güçlü kasları ve sağlam yapısı sepet taşıyan ev kadınının yerini aldı.[23] Gösteriler daha fazla ritüelleşip saygınlaştı; kadınların şiddeti ve fantezileri önlemi vardı. Kuşkusuz, kadın arkadaşlar hoş görüldü, hatta seferber edildi; fakat kendi yerlerinde, bayrak taşıyıcı, süs ve koruyucu kalkan olarak.[24] Kadınlar bellekten bile kovuldular: Çoğunluğu erkek olan işçi sınıfı aktivistlerin otobiyografilerinde, çoğunlukla bir tarafa atılması gereken sulu göz ayrıntı olarak betimlenen karılardan ve annelerden çok az söz edilir; oysa oğullar babaların kahramanı oldular.

Kadınlar bir grup olarak, geleneksel toplumlarda başlıca protesto biçimi ve kadınların barometresi oldukları "moral ekonomi"yi dü-

zenlemenin bir yolu olan ekmek isyanlarının popülerliğinin gerilemesiyle birlikte sokaklardan çekildiler. Gıda maddeleri fiyatlarının kontrol edilmesinde ısrar ederek yerel, hatta ulusal düzeyde siyasal nüfuz kazanmışlardı. 5-6 Ekim 1789'da La Halle'in (Paris'in gıda pazarı) kadınları Versailles'a gitmiş, kraliyet ailesini Paris'e geri dönmek zorunda bırakmış ve böylece "iktidar mekânı"nı köklü bir biçimde yeniden şekillendirmişti. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Avrupa'nın her tarafında ekmek isyanları hâlâ yaygın olmasına rağmen, 1846 ile 1848 yılları arasında bir gösteri dalgasının ardından sayıları, gıda arzı sistemindeki iyileşmelerle birlikte geriledi. Gösterilere fabrika işçileri ve daha sonra sendikalı işçiler egemen olunca, giderek daha fazla erilleşti. Yine de, 1910 ve 1911'de Batı Avrupa'nın sınai alanlarında yüksek yaşam maliyeti bir krizin tetiğini çekince, yine binlerce ev kadını (Fransa'da açıkça Ekim 1789'daki öncellerini model alan) pazarları yağmaladı ve fiyatları "Uluslararası On Beş Sente Yağ"ın ruhuna uygun belirledi. Bu kadınlar "birlikler" şeklinde örgütlendiler ve sert mahkûmiyetlere rağmen, spekülatörleri boykot ettiler. Ne var ki, sendikalar "bu içgüdüsel, örgütsüz, kör hareket"i eleştirdi ve bir "erkek ayaklanması"na dönüştürmeye çalıştı.[25] Eski ve yeni biçimlerin incelikli bir karışımı olan 1917 Amsterdam Patates İsyanı sırasında da senaryo aynıydı. Hollanda Sosyal Demokrat Partisi'nin lideri iki mavnayı yağmalayan kadınların eylemin liderliğini oğullarına ve kocalarına bırakmalarını istedi.[26] Sendikacılar ve sosyalistler kitle psikologlarının görüşünü paylaştılar: Kadın güruhunun şiddete meyilli olmasından korkuyorlardı.[27]

Grevler, siyasal bakımdan uyanık ve örgütlü üreticilerin yüklendiği eylemler anlamında, daha erkekçe işlerdi ve rasyoneldi. Şiddet normalde özel bir amaçla sınırlıydı ve bu nedenle kadınların işiydi. Kuşkusuz grevcilerin karılarının oynayacak rolleri vardı: Yirminci yüzyılın başında yeni bir direniş biçimi olan "komünist çorba mutfakları"nda fırınların başında, dayanışma şarkıları söyledikleri akşam ateşinin etrafında, fabrika sahiplerini ve "grev kırıcı"ları şevkle yuhaladıkları gösterilerde.[28] Diğer işçilerin karılarından daha fazla toplulukla bütünleşen madencilerin karıları, büyülenen Zola'nın *Germinal*'de (1885) oldukça epik bir kataloğunu verdiği kolektif eylemin tüm biçimlerine katıldılar. Polis ajanları gibi gözlemcilere göre, mitinglere katılan ya da gösterilerde yürüyen kadınların sayısı, çatışmaya bulaşan grubun hoşnutsuzluğunun derecesini göstermekteydi.

Karma grevlerde erkeklerin ve kadınların nasıl etkileşim içine girdikleri özel ilgiyi hak eden bir konudur. Ne yazık ki, kaynakların büyük çoğunluğu iki cinsiyeti sözde nötr "onlar" biçiminde kaynaştırdığı için, bu konuda çok az şey biliniyor. Pazarlıklarda kadın-

ların talepleri çoğunlukla feda edildi ve ücret eşitsizliğine pek meydan okunmadı.

Yalnızca kadınların katıldığı grevlere gelince, bunlar tamamen başka bir sorundu: Uysal kadın çalışanlara alışık işverenlere göre bu tür grevler hoş görülemez bir isyan biçimiydi; ailelere göre, grevcilerin genellikle genç olmasıyla iki katına çıkan sinir bozucu bir can sıkıntısıydı; genel olarak kamuoyu için edepsizlikti ve kanılar, hoşgörülü küçümsemeden ("şu zavallı, çılgın kadınlar") cinsel taşlamaya kadar uzanmaktaydı. Bu tür grevler alışılmış kadın itaatkârlığını bozdukları için, rezaletti. İşçiler karılarının grev yapmasından hoşlanmaz ve bazen onları kabaca işe dönmeye zorlardı: Tepesi atan bir koca, karısını çalıştığı fabrikaya geri götürdü (Lebaudy şeker işçilerinin grevi, Paris, 1913) ve kapıda azarladı. Sendikalar kadınları destekleme konusunda ikircikli davrandılar. Sendika kuralları, ailelerini tek başlarına geçindirmedikleri ve her durumda erkeklerden daha az yedikleri gerekçesiyle kadın işçilere daha düşük grev yardımına izin vermekteydi. Kadınların yaptığı grevler, kadınlara çalışma hakkı vermek istemediği kadar grev hakkı da vermek istemeyen ataerkil topluma bir tehditti.

Toplumun caydırıcı güçleri kolayca takdir edilir. Greve gitmeye cüret etmek kamuoyuna karşı koymaktı ve bir kadın için fabrikanın dışında boy göstermek bir fahişe gibi davranmaktı. Güzel bir bahar gününün ve özel koşulların cesaretini gerektirirdi; sözgelimi özel bir disiplin cezasının neden olduğu öfke ya da "cadaloz" ya da "şirret" damgası yiyecek bir "ajitatör"ün kışkırtması. Örneğin *Mary Macarthur*'da (1925) Mary Hamilton, 1911'de bir ağustos sabahı bir grevci kadınlar ordusunun başını çeken şişman bir kadını betimler: Kadınlar kötü kokar; bitli ve tuhaf giyimlidirler.

Kadınların tütün işleme sanayii gibi belli sanayi kolları dışında grev yapmaları olası değildi. Fransa'da 1870 ile 1890 yılları arasında kadınlar işgücünün yüzde 30'unu oluşturmalarına rağmen, grevlerin sadece yüzde 4'ünden sorumluydular. Genellikle savunmaya yönelik, anlık, örgütsüz ve hazırlıksız olan grevleri, daha çok uzun çalışma saatlerine, çalışma hızının yüksekliğine, katlanılamaz çalışma koşullarına ya da çok sert ve keyfi bir disiplin cezasına karşı bir protesto olmaya yatkındı. 1869'da Lyon'lu ipek iplikçileri "uzun süredir" ıstırap içinde olduklarını ilan ettiler. Bu kısa ömürlü koalisyonlar sık sık çöküyordu.

Yine de bu grevler kaçıştı, "dışarı adım atmak" ve katılımcıların işçi hareketinden çok daha uzun süre unutmadıkları kızgınlıkları ifade etmek için eşsiz bir fırsattı. Bazıları olay oldu: Lyon ipek iplikçileri grevi, daha sonra grevin lideri Philomène Rosalie Rozan'ın

Basel Kongresi'ne temsilci olarak katılmasına izin vermeyen Birinci Enternasyonal tarafından üstlenildi. Londralı kibrit işçilerinin 1888 grevinde kadınlar ilk kez bir erkek sendikasına başvurmadan greve gittiler; bir sendika örgütlemesi taleplerini kamuoyuna duyurması için Annie Besant'a başvurdular ve kazandılar. Edinburgh'un kadın dizgicileri, eşitlik ve yeterlilik gerekçeleriyle matbaa sektöründe bulunma haklarını savundukları dikkate değer bir bildirge olan "Biz Kadınlar"ı yayımladılar. 1909'da New York'ta 20.000 gömlekçi greve gitti; Theresa Malkiel'in gazete röportajı sayesinde bu olay hakkında ayrıntılı bilgiye sahibiz.[29]

Erkek işçiler kadın işçi arkadaşlarının bazı coşkulu sokak davranışlarını, gençlikleriyle ve kültürleriyle bağlantılı ifade biçimlerini –şarkılarını, danslarını, şenlik ateşlerini– onaylamadılar. Çalışan kadınlar kapalı toplantılarda dilin ve ortak inançların baş döndürücü gücünü keşfettiler. Duvarlara afiş astılar, basında manifestolar yayımladılar ve böylece kamusal mekânı bir parça fethettiler. Başlangıçta deneyimsiz olan kadınlar erkek arkadaşlarının yardımını almaya çalıştılar; fakat giderek işlerine karışılmasına tahammülleri azaldı ve çoğunlukla sosyalist, daha ender olarak da feminist kadınlara yöneldiler: Annie Besant, Eleanor Marx, Beatrice Webb, Louise Otto, Clara Zetkin, Paule Minck, Louise Michel, Janet Addams, Emma Goldman ve diğerleri kadınların mücadelelerinde yer aldılar. Bazı durumlarda kadınların bir "ortak cephe"si ortaya çıkmaya başladı ve sendika liderleri, bunun işçi hareketinin az çok kalıcı bir özelliği haline gelmesinden özellikle endişe ettiler.

Sendikalar kadınlara asla açık değildi. Yardım toplama, gazete okuma, kafelerde akşam toplantılarına katılma; bütün bunlar kadınların katılımına engeldi, fakat çalışma hakkı ile temsil hakkı da engeldi. Kadınlar nasıl –ve kimin adına– oy kullanabilirdi ve kime oy verebilirdi? Kadınların varsayıldığı üzere mensubu oldukları aile topluluğunun doğal temsilcileri erkekler değil miydi?

Esas olarak erkeklerin çalıştığı sektörlerde (örneğin terziler ve matbaacılar), özellikle işyerinde kadınlara düşman olan Lassalle'ın nüfuzunun egemen olduğu Almanya'da kadınların sendika kurmaları engellendi. Diğer yerlerde erkeklere ait sendikalar başlangıçta isteksizce, fakat yüzyılın bitimine doğru coşkuyla kabul ettiler; coşkuyla kabul ettikleri sırada da, kadın işçilerin pasifliğinden, yaratmak için ellerinden geleni yapmış oldukları bir tutumdan yakınacak kadar ileri gittiler. Sendikalar kadınların konuşma hakkını desteklemek (1880'de Nord'da bir sendika toplantısında konuşmak isteyen kadın babası ya da kocası tarafından imzalanmış yazılı bir dilekçe vermek zorundaydı) ya da kadınlarda bir sorumluluk duygu-

su geliştirmek için hiçbir şey yapmamıştı. Dekor olsun diye birkaç kadının podyuma çıkmasına izin verildi; fakat çok azı sendika görevlisi oldu ve daha da azı gerçek yetkiyi elinde tutan ulusal konvansiyonlara delege oldu. Kadınların işgücünün üçte ikisini oluşturduğu tütün ve kibrit sanayilerinde bile pek çok sendika görevlisi erkekti. Sonuç olarak kadınların sendikalaşma oranı düşüktü (nadiren yüzde 3'ün üzerine çıktı).

İlk inisiyatifler birçok durumda işçi sınıfının dışında olan kadınlardan, kooperatif hareketinde dayanışmayı ve işbirliğini acil taleplerin yanı sıra eğitim için de bir fırsat olarak gören aktivistlerden geldi. Louise Otto ve onun Allgemeiner Deutscher Frauenverein'i (Leipzig, 1865), Emma Paterson ve Kadınların Sendikal Birliği (1874), Janet Addams ve Yeni Kadınların Sendikal Birliği (Boston, 1903), Marguerite Durand ve La Fronde'u destekleyen sendikalar, Marie-Louise Rochebillard, Cécile Poncet ve Lyon bölgesinin "özgür sendikalar"ı: Hepsi, kadın işçilerin sömürüldüğü özgül biçimlerin ve erkekleri kapsamayan sendikalara duyulan acil ihtiyacın bilincinde olan kadınlardı. Bu liderler "annecilik"le suçlanabilirler, fakat, bağımsızlıklarını kazanmak için gerekli niteliklere sahip militan kadın işçilerin ortaya çıkmasını teşvik ettiler.

Fakat zafer mücadelesiz gelmedi. Sadece erkeklerle değil, kadınlarla da çatışma kaçınılmazdı. "Toplumsal cinsiyet bilinci" iktidar ve sosyal hiyerarşi çekişmeleriyle karşılaştı. Çalışan kadınlar "burjuva" kadınların kendilerini anlamadıklarından ya da sosyal yasalar yoluyla istedikleri şeylerin değerini bilmediklerinden yakındılar. Yüzyıl dönümünde Fransa'da çalışan kadınlar, feministlerin ayrımcı diye eleştirdikleri bir koruma biçiminden yana oldular.[30] New York grevinde Rose Schneiderman ve Pauline Newman gibi gömlekçilerin adına çalışan kadınlar, kadınların oy hakkını savunan zengin Ava Belmont-Vanderbilt ve Anne Morgan'ı yoksulluğa dikizci bir ilgi göstermekle ve reklam yapmakla suçladılar. Mink Tugayı'na açıkça yeri hatırlatıldı. Emma Goldman'ın dediği gibi, Anne Morgan başkanlık seçimlerine girebilseydi, çalışan kadınların durumunda herhangi bir değişiklik olur muydu?

Zarif hanımefendiler çalışan kadınları nadiren kendi eşitleri saydılar; aksine onlara olası hizmetçi gözüyle baktılar. Kırım Savaşı sırasında "hanımefendiler", Florence Nightingale'in küçük ekibindeki hemşirelerle sürekli atıştılar. Kendilerini profesyonel sayan hemşireler, hemşirelerin iş dışındaki saatlerini nasıl geçirdikleri de dahil her şeyi kontrol etmeye çalışan hanımefendilerin kirlettiklerini temizlemek istemediler. Florence bir uyarı yayımlamak zorunda kaldı: "İngiltere'dekiyle tamı tamına aynı konumda, yani şefin ve yar-

dımcılarının otoritesi altında kalacaklarını anlamalıdırlar."[31] Ev hizmetçiliği, Fransa'daki 1907 Kongresi'nde de görüldüğü gibi, her zaman kadınlar arasında tartışmalı bir konu oldu.[32]

Irk ve etnisite sorunları bu sosyal gerilimleri daha da artırdı. Kadınların Sendikal Birliği'nin Protestanlar, İtalyanlar ve Yahudiler arasındaki uzlaşmazlıkla başı beladaydı ve New York giyim sanayii grevindeki kültürel karşıtlıkları göz kamaştırıcıydı.

İşçi hareketi (sendikalar ve sosyalistler), kadınlardan kadın işçileri temsil etme hakkını esirgerken bu farklılıkları kullandı. Fransa'da kadınların kilise ajanı oldukları ve feminizmin özünde "burjuva" olduğu ileri sürüldü. Bu, her zamanki gibi işçi sınıfına potansiyel ihanetle suçlanan herhangi bir "cinsiyet cephesi"ni engellemek için yararlı bir savdı. Bazı sosyalist kadınların (Fransa'da Louise Saumoneau ya da Almanya'da Clara Zetkin'e karşı Helene Lange ve Lily Braun gibi) ateşli anti-feminizminin ve kadınların oy hakkı karşıtlığının kökeni buydu. Çatışma Fransa ve Almanya'da özellikle şiddetliydi.[33] Kadınlar arası sosyal ilişkilerin daha gelişkin olduğu ve kadınlara oy hakkı taraftarlığının daha etkili olduğu Büyük Britanya'da durum farklıydı. Lanchashire'ın kadın pamuk işçileri sadece yüksek oranda sendikalı değil, kadınların oy hakkından yana olan militanlardı da. Kitabı Mukaddes Kadınları'nın yardımsever yöntemlerini kendi yararlarına kullanan bu kadınlar, kuvvetli bir dilekçe kampanyası yürütüp 30.000 kadar kadın işçiden imza topladılar ve temsilcileri aracılığıyla parlamentoya sundular (1893-1900).[34]

Mekânın Genişlemesi: Göçler ve Geziler

Rousseau, "Kendini gösteren kadın kendini onursuzlaştırır" diye yazıyordu d'Alembert'e. Bu yargı, gezen kadınlar için daha da doğruydu. Her kadın gezgin kuşkuluydu, özellikle de bekârsa. "Fransa turu" sırasında bu önyargının acısını çeken Flora Tristan (ülkenin güney kesiminde birçok otel fahişeliğe yataklık etmek korkusuyla bekâr kadınlara oda vermiyordu), Fransa'yı ziyaret eden kadınlara yardım etmek için bir dernek kurulmasını önerdiği "Yabancı Kadınları Hoş Karşılama Gereği" üzerine bir broşür yazdı (1835). Derneğin bir kütüphanesi ve gazete okunabilecek okuma odaları bulunan bir binası olacaktı; sloganı "Erdem, Basiret, Tanıtım" olacaktı. Üyeler tanınmak için kenarları kırmızı yeşil kurdele takacaktı; fakat mahremiyeti korumak için kimlikleri gizli kalacaktı. Önerilen bu kadın gezginler "evi", yüzyılın ikinci yarısında çoğunluğu Protestan olan çeşitli gruplar ve örgütler tarafından tanıtılan diğer birçok evin habercisiydi.[35]

Yine de, özellikle 1850'den sonra yeni ulaşım araçlarının gelişimiyle olanaklı kıldığı hareketliliğe kaçınılmaz olarak katıldılar. Bazıları ekonomik ya da siyasal zorunluluktan ötürü göçmen olmasına rağmen, kadınlar sadece zorunluluktan ötürü değil, kendi istekleriyle de gezdiler ve gezileri dünya görüşlerini kaçınılmaz olarak etkiledi.

Evdeki Göçmenler

Fransa gibi bir ülkeden iç göçün tipik ileri geri hareketleri içinde erkekler kentlerdeki atölyelere ve inşaat alanlarına gitmek üzere kasabalarından ayrılırken, kadınlar köyde durup çiftlik işlerini yürütür ve eski gelenekleri korurdu; öyle ki, kentten eve dönen erkeklere eski moda gibi görünürlerdi. Martin Nadaud'nun köyü Creuse'de yaşlı kadın Fouénouse, büyük kentten yeni dönen genç taş işçileri hikâyeleriyle dinleyenleri esir alırken suskun kalır.[36] Fakat kırsal göç eninde sonunda ailelerin tamamını kökünden kopardı. Orta sınıfların daha fazla hizmetçiye ihtiyacı vardı; giyim ve hizmet sanayileri genç kadınları iş aramak için kırdan ayrılmaya kışkırttı. Kentlerin bazı mahallelerinde erkeklerin kadınlara oranı dengesizdi; öyle ki, karşı cinsten biriyle karşılaşmak her zaman kolay değildi. Dans salonları ve fahişelik, ihtiyacı bir ölçüde karşıladı.

Başlangıçta evde kalanların ve gittikleri yerlerde kendilerini karşılayan destek şebekelerinin yakın gözetimi altında olan kadın göçmenler giderek iyi ya da kötü daha fazla özgürlük kazandılar. Baştan çıkarılan ve terk edilen bu kadınlar hastanelerin doğum koğuşlarına doluştular, kürtajcılara uğradılar, büyük ölçüde büyük mağazalardan kumaş çalmak üzere küçük suçlara başvurdular. Fakat olanaklarını akıllıca değerlendirebildikleri kente alışırken bir evlilik için drahoma biriktirerek kendilerini kurtardılar da. Genç kadınların hizmetlerine duyulan ihtiyaç onları daha fazla aranır hale getirdi. Geçmişin müşfik hizmetçisi yerini Octave Mirbeau'nun Juliette'i[37] gibi yüzsüz oda hizmetçisine ya da her zaman "önlüğünü iade etmeye hazır" "küstah" hizmetçiye bıraktı. Hannah Cullwick, işvereni Arthur Munby'nin yanına yerleşmeden önce sürekli hareket halinde olduğunu günlüğünde anlatır. "Massa"nın cinsel kaprislerine maruz kalan ve onun ailesi tarafından hiçbir zaman kabul edilmeyen evli bir hizmetçi olarak, kölece kurtuluşun sınırlarını örnekler.[38] 1879'da annesiyle birlikte Paris'e göçen Jeanne Bouvier, Viyana'daki Adelheid Popp gibi şaşırtıcı ölçüde hareketliydi. Elbette kendi başlarına "bir şey yapan" kadınlar tanımı gereği başarılıydı. (Bouvier anılarını sendikacı, yazar ve feminist olarak üç "kariyeri" etrafında ördü.) Yer

değiştirmek –kurtuluş bir yana, değişimin yeterli olmasa da zorunlu bir koşulu– geleceğe yönelik yeni olasılıklar yaratmak için geçmişten kopma arzusunu göstermekteydi.

Kırsal göçmenler, özellikle hizmetçi olanlar, kentsel modaları, tüketim mallarını ve gebelik önleyici pratikler de dahil diğer alışkanlıkları kırsal kesime taşıdılar. On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde aileler kızların evden ayrılmasına izin verme konusunda daha fazla isteksizdi. Kırsal kesim çok fazla bağımsız kızları ebediyen kaybetmekteydi; kırdaki bekârlık oranı yükselirken, kentlerde genç kadınların sayısı aynı yaştaki erkeklerin sayısından yüzde 20 fazlaydı (Fransa'da her durumda).[39]

Mürebbiyeler diğer önemli göçmen işçi grubuydu. İster durumları kötüleşen ailelerin, ister kızların oğlanlar gibi gezip bundan yararlanmalarını isteyen burjuva entelektüellerin kızları olsunlar, ufukları genişti ve birçoğu Avrupa'nın her tarafını gezdi.[40] Henriette Renan, kardeşinin okuması için gerekli parayı kazanmak üzere Polonya'da birkaç yıl geçirdi. Buna karşılık, yazıları için gözlem hazineleri biriktiren Nina Berberova da aralarında olmak üzere Rus kadınlar da Paris'e geldiler. Yabancı olmaları nedeniyle kötüye kullanılan mürebbiyelerin ünü her zaman iyi değildi; dalavereci, baştan çıkarıcı olmakla suçlandılar. Duc de Choiseul-Praslin bir mürebbiye aşkı için karısını öldürdü: Louis-Philippe'in hükümdarlığının son yıllarından kalma bu skandal ne yazık ki söz konusu klişeyi güçlendirdi.

Uzak Mesafelere Göçenler

Yabancı ülkelere göçenler arasında da erkeklerin kadınlara oranı benzer biçimde gelişti. Dönemin başlangıcında erkekler açıkça ağırlıktaydı. Aileler de erkeklerle birlikte gitmeye başladı ve oranlar eşitlendi. Erkekler önden gitti, kadınlar onları izledi. Vahşi topraklar savaşçılara ve öncülere göre bir yerdi, kadınların kıt olduğu ve sarışın "hanımefendi"nin ve daha renkli fahişenin kol ve bacaklarının öne çıktığı eril bir dünyaydı. Bu durum daha sonra kovboy filmlerinin kadın düşmanlığına yansıyacaktı.

Birleşik Devletler bu sorunların incelenmesi için büyüleyici bir laboratuvardır ve hem feminist, hem feminist olmayan tarihçiler bu zengin toprağı araştırmaya başladılar. Göçün çelişkili sonuçları oldu. Bazen sadece ekonominin kalbi değil, etnik dayanışmada merkezi bir öğe de olan ailenin iktidarını güçlendirdi ve aynı zamanda cinsiyet rolü farklılaşmasını öne çıkardı. Nancy Cott'a göre, New England'da 1780 ile 1835 arasında "kadınların alanı"nda yoğun "kadınlık bağları" gelişti ve bunlar "toplumsal cinsiyet bilinci"nin te-

meli haline geldi. Ova çiftçileri arasında ve İrlandalı ve İtalyan işçi ailelerde anne, Steinbeck'in *Gazap Üzümleri*'ndeki epik anne figürü gibi güçlü bir figürdü. Elinor Lerner'e göre, New York'ta feministlere ve kadınların oy hakkını savunanlara en büyük destek hem burjuva, hem işçi sınıfı Yahudi cemaatinden geldi. En ateşli ve şiddetli muhalefet İrlandalılardan geldi, İtalyanlar ise bölündüler; güçlü kadınlarla uğraşmaya daha fazla alışık olan Güney İtalyalılar kuzeylilerden daha olumluydu.[41]

Bazı durumlarda, yer bulma olanağı ve bunun sonucunda kalabalığın dayattığı kısıtlamaların gevşemesi, benliğin olumlanmasına katkıda bulundu. Tocqueville 1832'de Amerika'yı ziyaret ettiğinde, Amerikalı kadınların hareket ve davranış özgürlüğüne şaşırdı. Louisiana hukukunda kadınlara özel mektuplaşma hakkı verildi. Birçok Amerikalı kadın büyük gezgindi ve bazıları geç on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'yı ziyaret etti. İtalya'ya âşık olan bu kadınlar sanat eleştirmenleri olarak erkeklerle yarıştılar. (Lee Vernon Toscana'da Bernard Berenson'ın izinden yürüdü ve Edith Wharton da sanatla ilgili yazılar yazdı.) Paris'te Sol Kanat'ı sömürgeleştirdiler. "Jacob Caddesi'nin Amazonu" Natalie Clifford Barney ve "Fleurus Caddesi'nin Amazonu" Gertrude Stein, entelektüel ve cinsel bakımdan özgür ve başka yerden geldikleri ve aydınların yakınlarında yaşadıkları için daha fazla kabul gören Yeni Kadın'ı cisimleştirdiler.[42]

Çoğunlukla yanlış bir biçimde birlikte gruplandırılan Rus ve Yahudi kadınlar özel ilgiyi hak ederler. Bu kitapta Nancy Green'in gösterdiği gibi, diğer kadınlardan daha fazla isyana yatkındılar ve etkileri büyüktü. Yahudi bir göçmen New York'a vardığında, "Sadece iş ve para istemiyorum. Ben özgürlük istiyorum" diyordu.[43] Emma Goldman'ın anıları, gezinin kurtuluşa nasıl yol açabileceğiyle ilgili örnek bir anlatımdır.[44]

Sömürgelerde[45]

Başlangıçta zorla sürgünle bağlantılı olan sömürge göçü daha sonra da kötü ününü korudu. Fransa'da 1854'ten sonra angaryaya mahkûm edilen kadın mahkûmlar yurtdışında bir ceza sömürgesine gönderilmeyi tercih edebiliyorlardı; fakat çok azı bunu seçti: 1870 ile 1885 arasında 400 kadın Yeni Kaledonya'ya gönderildi. 1866'da Cayenne'de 16.805 erkeğe karşı sadece 240 kadın vardı.[46] Bu başarısız deneye 1900'de son verildi. Komün sırasındaki faaliyetlerinden ötürü sürgün edilen Louise Michel, Kanaklarla ilgili içli bir anlatım yazdı ve adanın yerlileriyle farklı koşullarda tanışmak için özgür bir kadın olarak Yeni Kaledonya'ya geri dönmeyi düşledi.

Özgür kadınlar sömürgelere gönüllü olarak gitmediler. Fransız ordusu cesaretlerini kırdı. Kocalarına eşlik edecek kadar serüvenci birkaç subay karısı kendilerini oldukça yalıtık bir durumda buldular. Isabelle Eberhardt'ın bu unutulan kadınlarla ilgili bir roman (*Femmes du Sud*) için yaptığı planlardan öğrendiğimiz gibi, kadınların yardımcılığına iyi gözle bakılmadı. Yardım örgütleri kadınları sömürgelere yerleşmeye özendirme girişimlerinde bulundular. 1897'de J.-C. Bert ve Comte d'Huassonville'in kurduğu Société Française d'Emigration des Femmes aux Colonies, *Revue des Deux Mondes*'da ve *Quinzaine coloniale*'de kadınlar için bir çağrı yayımladı: Çağrıya çoğu kültürlü, fakat yoksullaşmış 400 ila 500 aday yanıt verdi; bu kadınların mektupları, egzotizm, misyonerlik şevki ve sosyal ilerleme arzusuyla birlikte sömürgelerle ilgili kadın fantezileri hakkında çok şey anlatır. Fakat projeden bir şey çıkmadı. Büyük Britanya sömürgelerine insan yerleştirmede çok daha aktifti. 1862 ile 1914 yılları arasında birkaç düzine örgüt 20.000'den fazla kadın yerleşimciye sponsorluk yaptı. Bunlardan bazılarını, sömürge yaşamını ülkede sıradanlaşan "ihtiyaç fazlası kadınlar" için bir fırsat olarak gören feministler teşvik etti: Örneğin, genç kadınlara hizmetçilik işi bulmakla ilgilenen Maria S. Rye ve daha çok orta sınıfın ilerlemesiyle ilgilenen Jane Lewin'in yönettiği Female Middle Class Emigration Society (1862-1866). Fakat göçü teşvike yönelik bu feminist girişim başarısızlıkla sonuçlandı (sadece 302 kadın sömürgelere gitmek için yola çıktı) ve 1881'de FMCES, sömürgelerin ihtiyaçlarını gideren bir yerleştirme bürosu olarak daha etkili olan Colonial Emigration Society ile birleşti.

Sömürge görenekleri karma evliliklere karşı katı kuralları da kapsamaktaydı ve anayurttan kadın göçü bu konudaki görüşleri fazla genişletmedi; ilk beyaz sömürgecilerle evlenen siyah kadınların, Senegalli Signare'lerin örneğini oluşturduğu türden ırklar arası evlilik olaylarını azaltmasına rağmen. Çok az istisna kadın bu konularda yeni bir görüşe ulaşabildi; Cezayir'de Hubertine Auclert (*Les Femmes arabes en Algérie,* 1900) ve Denise Brahimi'nin listesini verdiği yazarlar bu istisna kadınlar arasındaydı.[47]

Az sayıda başka kadın, Afrika ve Doğu ile ilgili meraklarını gidermek için imparatorluğun genişlemesinden yararlandı.

Gezginler

Çoğunlukla dramatik koşullarda gerçekleşen bu tek yönlü güçlerin yanı sıra, turizmin yükselişiyle ve termal tedavilerle bağlantılı bir gezi patlaması da hali vakti yerinde kadınlara dışarı çıkıp dünyayı

görme fırsatı sundu. Doğrusu, doktorlar güneşin cilde verebileceği zarara işaret ederek ve kaotik seyahatin iç organları yorabileceği gözleminde bulunarak bu kadınların coşkusuna soğuk su döktüler. Kadınların birlikte götürülecek eşyalar, tarifeler, hastalık ve iğrenç karşılaşmalarla ilgili kaygıları da vardı – birçoğunu geziden caydırmaya yetecek kadar. Kıyı sayfiye yerleri ve kaplıcalar cinsel ve sosyal tecridi güçlendirdi. Kadınlar yüzmenin ya da sahil manzaralarının keyfini çıkarmazdı; bunlar erkek refakatçilerine ayrılmıştı.[48] Yine de kaçamak olanaklıydı; sayısız tabunun keskinleştirdiği gözlerin yeni yerlere dokunmanın ve tutmanın öncelikli organı haline geldiği kaçamak. Kadınlar manzara resimleri yaptılar ve çok geçmeden şipşak fotoğraf çekmeye başladılar. Proust'un *A l'ombre des jeunes filles en fleur*'de (Çiçek Açmış Genç Kızların Gölgesinde) betimlediği gibi, Balbec sahilinde genç kadın bisikletçilere uzaktan göz atmış olabilirler.

Protestanlar arasında ve bir süre sonra ve daha az ölçüde olmak üzere Katolikler arasında gezi, bir kızın eğitiminin son evresinin kabul gören bir bileşeni haline geldi. Yabancı dil öğrenimi kadınlar için kabul edilebilir bir iş, çeviri yapmalarına olanak sağladı. Bazıları, sabırlı kopyacılara epeyce model sunan İtalya'nın ve Flandre'ın sanat hazinelerine seyretmeye gitti. Baudelaire, müzelerin kadınların edeplice görünebildikleri tek kamusal yer olduğunu söylememiş miydi? Ne var ki, müzelerde genç bir hanımefendi erkek anatomisi hakkında çok şey öğrenebilirdi; bu yüzden Katolik eğitimciler kiliseleri tercih ettiler. Yirminci yüzyılın dönümünde, genç erkeklerin eğitiminde çoktan beri bir öğe olan "büyük gezi" kız kardeşleri için de kullanılır oldu. Marguerite Yourcenar (1903-1988) bu olanaktan epeyce yararlandı.[49] Bir gezgin, çevirmen ve yazar olan Yourcenar, hem klasik, hem Avrupai yeni kadın kültürünün bir ürünüydü ve bunu yaratıcılığın yeni zirvelerine taşıyacaktı. Bundan böyle gezi, *Tour du Monde* ve *Harper's Bazaar* gibi dergilerdeki metinler, nesneler ve resimlerle ve dünya fuarlarına yapılan ziyaretlerle hareketlenen kadın imgeleminin bir parçası olacaktı. Akdeniz, Yakın ve Uzakdoğu ve daha sonra Afrika, egzotik *à la* Madam Bovary'nin genel olarak muğlak düşlerine onay veren Avrupalı kadının zihinsel coğrafyasının parçası haline geldi. Bu bir gün evden ayrılma arzusundan hangi dramatik kırılmalar kaynaklanabilirdi?

Burada kültürel tüketim amacıyla geziden çok, eylem olarak geziyle, kadınların kendilerine verilen mekânların ve rollerin "dışına çıkma"ya gerçekten kalkıştıkları geziyle ilgileniyorum. Bunu başarmak için kişi bir kaçma arzusuna sahip olmak, acı çekmek, katlanılmaz bir gelecekten vazgeçmek zorundaydı; Saint-Simon'cu Suzanne Voilquin'i Mısır'a, Prenses Belgioioso'yu baskıcı İtalya'dan öz-

gür Fransa'ya, Rus öğrencileri "halk"a doğru ve kadın araştırmacıları yoksul kent mahallelerine (halkın yaşadığı, birçok kişiye göre yüce "öteki" figürünü cisimleştiren işçinin) iten şeye benzer bir keşif ya da misyon ruhunu ve inancını gerektirmekteydi.[50] Yardımseverler, feministler ve sosyalistler, kadınların siyasal eğitimi bakımından önemleri küçümsenemez konferanslara katılmaya gittiler. Delegeler büyük dinleyici topluluklarına konuşmayı, kamuoyuyla ve basınla ilişki kurmayı ve uluslararası sorunlarla uğraşmayı öğrendiler. Emma Goldman anılarında gezinin siyasal aktivist için ne anlama geldiğine dikkat çekti. Gezileri yaşamının gidişatını belirledi. Hep yoldaydı, toplantıdan toplantıya, konferanstan konferansa koşuyor, manzaralardan çok insanlara ve düşüncelere önem veren militana özgü ve Marx'ın kendisinin küfrettiği türden turizmin antitezini gerçekleştiriyordu. Ekim 1919'da Washington'da Uluslararası İşçi Kadınlar Kongresi'ne delege olarak katılan Jeanne Bouvier atlantik ötesi gezisinin ve dostça karşılanmasının harika bir anlatımını ve Fransa'da da kurmayı düşündüğü Ulusal Kadın Sendikaları Birliği'nin örgütlenmesiyle ilgili bir betimleme bıraktı.[51] Kadınlar yönetmenlikten dışlanmalarına rağmen, tiyatroda çalışmaktan her zaman zevk aldılar;[52] bu anlamda kongre görkemli bir intikam, meşru bir gezi fırsatıydı. Bu kadınların ciddiliği alenidir; gizli hazları tahayyül edilmelidir.

Gezinin fırsat ya da bahane sağladığı yazma, bu hazzı yoğunlaştırdı. Alman Sophie von La Roche'un (1730-1807) gezi olanağı olsaydı tutkuyla sarılırdı. İsviçre'ye yaptığı bir gezide Mont Blanc'a tırmandı ve bununla ilgili *İsviçre'ye Bir Gezinin Günlüğü*'ndeki anlatımı, kadın sporları üzerine ilk rapor sayılır. İki kez boşanan Rus Lidya Aleksandra Paçkov, St. Petersburg ve Paris'te gazete muhabiri olarak çalıştı ve mesleğini gezi yazarlığı haline getirdi. 1872'de Mısır, Filistin ve Suriye'yi dolaştı, Palmyra'ya hayran kaldı ve *Tour du Monde*'a ayrıntılı bir anlatım verdi. Onun öyküsü Isabelle Eberhardt'ta (1877-1904) bir "Doğu arzusu" yarattı. İsviçre'de sürgün yaşayan soylu bir Rus kadının gayri meşru kızı olan Eberhardt Müslüman oldu ve Kuzey Afrika'da, Fransız general Lyautey'i büyüleyen genç asi Mahmut kılığında savaştı. Yirmi yedi yaşında ölen Eberhardt, Mağrip'in mazlum insanlarına adanan yayımlanmamış bir külliyat bıraktı.[53]

Budizme dönen bir kâşif ve oryantalist, Alexandra David-Néel, Uzakdoğu'ya yaptığı gezilerin, 1941'de ölene kadar kocasına yazdığı mektuplar biçiminde bir anlatımını bıraktı. Asya'da otuz yıldan fazla bir süre kaldıktan sonra 1946'da yetmiş sekiz yaşında Avrupa'ya geri döndü; çoğu bugün bir müzeye dönüştürülen Digne'de-

ki evinde görülebilen fotoğraflarla gezisinin olağanüstü kayıtlarını beraberinde getirdi.

Bir hamallar tayfasıyla birlikte bir lama manastırından diğerine gezen David-Néel, oryantalist araştırmalarını belgeleme ve iç huzur arayışıyla Tibet yaylalarını geçti: "Evet" diye yazıyordu kocası Philippe'e, "oraya çıkıldığında görülecek ya da yapılacak fazla bir şey yoktur: Yaşam –benimki gibi, gezmekten başka bir şey istemeyen bir yaşam– biter; nihai amacına ulaşmıştır" (8 Ağustos 1917).[54]

İyi bir ailede doğan ve Assomption Manastırı'nda büyüyen Jane Dieulafoy'a (1851-1916) gelince, "erkek gibi giyinen bir hanımefendi" ve ilk kadın arkeologlardan biri olmasını kaçınılmaz kılacak hiçbir şey yoktu. Ecole Polytechnique mezunu ve mühendis Marcel'le, onun Cezayir'e ve Doğu'ya ilgisini paylaştığı ve karıkocanın yaşamda arkadaş olmaları gerektiğine inandığı için evlendi. Kendisini onun iş ortağı gibi gördü (ve Fransızca sözcüğün dişil biçimi *collaboratrice* yerine, eril biçimi *collaborateur*'ü kullanmakta ısrar etti). Başlangıçta bir asistan olarak çalışarak gezi notları tuttu, fotoğraf çekme ve yemek pişirme sorumluluğunu üstlendi; fakat daha sonra arkeolojik çalışmada daha fazla görev aldı. Birlikte İran'da, bugün Louvre'da bir odada sergilenen ünlü Asur savaşçıları frizini buldular. İran toplumuyla, özellikle İranlı kadınların özel yaşamıyla özel olarak ilgilendi. Ve bir yazar oldu. İran'a iki seferden sonra Fransa'ya geri dönünce gelenekleri kabul etmekte zorlandı ve alaya alınmayı göze alarak, erkek giysileri dışında bir şey giyinmeyi reddetti. Kısa saçı ve ince endamıyla bir delikanlıya benziyordu: Belle Epoque'un imgelemine musallat olan o iki-eşeylik figürü. Bağlı olduğu ideolojiden çok yaşam tarzıyla bir feminist olan Dieulafoy, Katolik inançlarını inciten boşanmaya karşı çıktı. Gezi tüm sınırları kaldırmadı; aksine çelişkileri açığa çıkardı.[55]

Kendi başına gezi hiçbir şeyi halletmedi. Fakat ne deneyim! Kadınların başka kültürleri tanımalarına olanak verdi. Bazıları yaratıcı çalışmaya, yeni teknikleri denemeye geçti: Kadınların fotoğrafa yatkınlığı şaşırtıcıdır. Fotoğrafçılık başlangıçta önemsiz bir sanat sayıldı. Karanlık odada saatlerce durmayı ve bir sürü ayrıntılı hazırlığı gerektiriyordu, bu nedenle kadınlara bırakılabilirdi. Çok geçmeden bazıları sivrildi; birkaçını anmak gerekirse Julia Margaret Cameron, Margaret Bourke-White ve Gisela Freund. Kadınlar arkeoloji ve oryantalizm gibi yeni alanlara da girdiler; elbette, onları önemsiz rollerin sınırları içinde tutacak kadın düşmanı önyargılarla karşılayarak. Alexandra David-Néel'in deyişiyle: "Bu çevrelere girmezsiniz, bu yüzden bazı erkeklerin, feminizme nefretleri her geçen gün artan erkeklerin yeteneklerinden kuşkulanamazsınız."[56]

Her şeyden önce kadınlar birey olarak özgürlüklerini hissettirdiler; giyimleri ve yaşam tarzlarıyla, dinsel, entelektüel ve aşk tercihleriyle. Şu ya da bu şekilde ve çoğunlukla epeyce pahalıya çemberi kırdılar ve cinsiyetin sınırlarını öteye ittiler.

Zamanda Kırılmalar

On dokuzuncu yüzyılda hangi tür değişiklikler kadınları kamusal alanda ve özellikle siyasal arenada ortaya çıkmaya teşvik etti? Cinsiyetler arasındaki ilişkiler bu amaçla nasıl düzeltildi? Burada kadınların "durumu"yla, teknoloji tarihi (dikiş makinesi, elektrikli süpürge) ve tıp tarihi (biberonla besleme, doğum kontrol) de dahil, genellikle "modernleşme" başlığı altında toplanan tüm şeyleri hesaba katması gereken kadın tarihiyle ilgilenmiyorum.[57] Daha çok *actresse*'ler olarak kadınlarla ilgileniyorum. Özellikle, genel olarak "olaylar" diye işaret ettiğimiz şeylerin etkisi neydi? Bu alanda "olay"ı oluşturan şey neydi? Nosyonun genişletilmesi ya da değiştirilmesi gerekmedi mi? Kültürü ya da biyolojiyi kapsayacak şekilde genişletilmesi gerekmedi mi?

Kitap-olaylar da okuyucunun bilincini biçimlendirdi ve sohbetlere, temasları ve alışverişleri harekete geçirerek düşüncelere fiziksellik kazandırdı. Mary Wollstonecraft'ın *Vindication of the Rights of Woman*'ı, John Stuart Mill'in *The Subjection of Women*'ı, August Bebel'in *Die Frau und der Sozialismus*'u ve daha sonra Simone de Beauvoir'ın *Le Deuxième Sexe*'i bunların arasındaydı. Romanlar da listeye dahil edilmelidir: Mme. de Staël'in *Corinne*'i ve George Sand'ın *Indiana*'sı, kadınların özdeşleşebileceği yeni modeller sundular. George Sand, eserinde olduğu kadar yaşamında da, sınırları aşıp özellikle Almanya'da özgürleştirici bir figür olmuş gibi görünüyor. Bu tür etkiler hakkında öğrenilecek daha çok şey var.

Eğitim sistemlerindeki değişiklikler kadın gruplarını (örneğin İngiltere ve Birleşik Devletler'de yatılı okullar sosyal toplanma yerleri ve eylem üsleriydi) ya da erkek mesleklerde (her yerde –uzak Selanik'te bile– hem bir işaret fişeği, hem bir eleştiri hedefi olan öğretmenlik gibi) kadınların öncülüğünü nasıl etkiledi? 1880'lerde tıp eğitimi Rusya'da ilk önce kadınlara açıldı ve ardından kapatıldı. Fakat bu yeni başlangıç özellikle dinamik bir grubun, kadın tıp öğrencilerinin oluşumunda can alıcı bir rol oynadı.[58] Elbette eğitimle ilgili bir olay çoğunlukla siyasal bir konjonktürü yansıttı ya da berraklaştırdı.

Vücudun ve sağlığın önemi göz önüne alındığında, biyolojik

olayların da olabilmesine izin vermek makul gibi görünür. 1831-1832'nin (ve daha az ölçüde olmak üzere 1859'un) kolera salgını kadınları harekete geçirdi. Kadınları yoksul mahalleleri araştırmaya zorlayan bu salgınlar onların dünya bakışlarını değiştirdi ve uzmanlıkla donattı. Bettina Brentano ve Alman arkadaşları standart tıbbın yetersizliğini gördüler ve homeopatik tedaviyi ve koruyucu sağlığı savundular. Tüberküloz, alkolizm ve frengi gibi sosyal vebalar kadınların ön saflarda savaştığı savaş alanlarıydı; bu belaların kurbanları olarak kadınların davasını savunduklarını düşünüyorlardı. Josephine Butler'ın Bulaşıcı Hastalıklar Yasası'nı eleştirdiği ruhla kadınlar, karşısına bir "lekesizlik" idealini koydukları "erkek uygarlığı"nın radikal bir eleştirisini zaman zaman dillendirdiler.

Genel olarak ifade edersek, kamu sağlığı, hemşirelik ve tıp, özellikle jinekoloji ve doğum hekimliği alanlarında, Urallar'dan Apallaş Dağları'na kadar her yerde muharebe alanları haline geldi. Ebeler doğum odasından yok oldular. Sezaryen doğum yaptırma ya da pens kullanma hakkından yoksun bırakılan ebeler hekimlerle sert çatışmalara girdiler ve kürtaja düşmanlığın maskarası oldular. Nüfusla ilgili kaygılar on dokuzuncu yüzyılda doğum kontrolünü bir devlet meselesi haline getirdi. Kürtaja ve diğer Yeni-Malthusçu nüfusu sınırlama yöntemlerine yönelik artan baskı, Judith Walkowitz'in gösterdiği gibi, kadınların kendi vücutlarına siyasal açıdan bakmalarına yol açtı.

Babayla İlgili: Hukukta Değişiklikler

Sadece erkek seçmenlerin seçtiği yasa koyucuların yaratısı olan hukuk, o sırada, cinsiyetler arası ilişkileri düzenleyen –"keyfi" bir biçimde değil (zira kendine özgü katı bir mantığa uygundu), bazen keyfi gibi görünecek biçimde– ataerkil bir iktidarın uzlaşmaz ifadesiydi. Erkeklerin tartıştığı bu toplumlarda devam eden tartışmalar bir kadın düşmanlığı antolojisi için seçkin örneklerle doluydu. Genel olarak kadınlarla ilgili çok az yasa vardı: Bunca zahmete ne gerek; zira sadece korunması gereken yasalarda her şey vardı; elbette, örneğin başlangıçta çocuklarla birlikte sınıflandırıldıkları işyerinde kadınları "korumak" için yasaya ihtiyaç duyulmadıkça. Birçok feministin ayrımcı olabilecek türden yasaları desteklemek istememesinin nedeni budur. Sahiden eşitlikçi yasalar daha az yaygındı ve kaynakları her zaman sorunluydu: Yasa koyucunun gerçek niyeti neydi? Nicole Arnaud-Duc, kadınlara aile bütçelerini daha etkin bir biçimde yönetmeye olanak verecek şekilde kendi ücretlerini kontrol etme hakkı veren 1907 tarihli Fransız yasasının muğlaklığına dikkat çekti. Ay-

nı biçimde, İngiliz Parlamentosu'nu kadınlar ve mülkiyetle ilgili yasaları iyileştirmek zorunda bırakan şey, yoksulların görülmeye değer durumuydu. Sosyal yararlılık cinsel eşitlikten daha önemliydi.

Birçok kadın her gün karşılaştıkları, aşağılıklarını sürekli kendilerine hatırlatan hukuksal engellerin bilincindeydi. Yeri geldiğinde mahkemede görülen bir dava kadınlara yönelik ahlaksızca bir adaletsizliği açığa çıkarır ve böylece kamuoyunu kristalleştirirdi. Örneğin İngiltere'de Norton davası, boşanmayı ve evli kadınların mülkiyetini düzenleyen yasaların iyileştirilmesine yol açtı. 1836'da kocasından ayrılan Caroline Norton ünlü bir edebiyatçı oldu. Fakat ortak mülkiyet rejimine göre evlendiği için, tüm kazançları kendisini başbakanla zina yapmakla suçlayan ve üç çocuğun vesayetini alan kocasına aitti. Norton, ayrılan annelerin çocuklarıyla ilgili haklarını açıkça belirten 1839 tarihli yasaya yol açan incitici bir broşürle bu durumu protesto etti. Fakat bununla yetinmedi: 1853'te *English Law for Women in the Nineteenth Century*'yi yayımladı ve 1855'te *Letter to the Queen on Lord Cranworth's Marriage and Divorce Bill*'i çıkardı. Eylemleri, liberal bir parlamenterin kızı olan ve hem kamuoyunu, hem Lord Brougham'ın Law Amendment Society'sinin desteğini arkasına alan Barbara Leigh Smith (1827-1891) tarafından desteklendi. Boşanma Yasası 1857'de kabul edildi. Kadınların mülkiyetiyle ilgili maddeleri önemliydi, fakat yetersizdi. Kadınların kendi mallarını istedikleri gibi kullanma hakkını kazanmaları için daha fazla savaş gerekliydi; bu arada ek yasalar çıkarıldı (1870, 1882 ve 1893'te) ve direnişin çoğu Lordlar Kamarası'ndan geldi. Suzannah Palmer ve yoksulluğa itilen diğer kadınların davalarından ötürü öfkelenen kadınların çığlığıyla birlikte, feministlerin ve demokratların (John Stuart Mill ve Russel Gurney gibi) ortak çabaları gerekliydi. Parlamento tartışmalarının hararetli anında parlamentoya binlerce imzalı dilekçe sunuldu ve önemli bir sanayici olan bir parlamenter, kadın işçilerin reformun gidişatıyla ilgili soru yağmuruna tutulmadan fabrikanın kapısından içeriye adım atamadığını açıkladı.[59] 1831-1834 döneminde Fransa'da da durum aynıydı: Boşanmadan yana liberal çabalar, kadınların yasa koyucuları acılarına kulak vermeye çağırdığı sayısız dilekçeyle desteklendi.[60] Feministler yavaş ilerleyen reformun, isteklerini duyurabilmeleri için kadınlara oy hakkı vermenin gerekliliğini kanıtladığını ısrarla belirttiler. Yurttaşlık hakları ile siyasal hakları ilişkilendirerek boşanma hakkının kadınların birey olarak kabul edilmesinin, "kadınlar için vatandaşlık yolunda ilk adım" olduğunu gösterdiler.[61] Bu nedenle şiddetli direniş sadece gelenekçilerden beklenmeliydi. Monsenyör Freppel 1882'te ateşli tartışmaların seyri içinde, "Fransız ailesine dokunma-

yın, zira din ile birlikte geriye kalan tek gücümüzdür" uyarısında bulundu.[62] 1884'te Naquet Yasası'nın sonunda çıkmasını sağlamak için her renkten cumhuriyetçilerin bir ittifakı zorunluydu; masonlar, Protestanlar ve Yahudiler dahil.

Köklü öneminden ötürü boşanma sürekli değişen bir güç alanı olarak hukukun gerçek doğasını göstermek bakımından kusursuz bir konudur; birbirleriyle çekişen grupların güçlerini sınadıkları, yüz yüze oldukları engelleri ölçtükleri, ittifaklarını değerlendirdikleri ve kamuoyundaki değişimleri saptadıkları bir savaş alanıdır. Siyasal süreç ile genel olarak kadınlar arasında aracı olan feministlere göre yasal mücadele, devam eden bir savaşta bir karşılaşmadır, temsilciliklerini sınayabildikleri bir yerdir. On dokuzuncu yüzyıl feminizminin birçok çeşidinde, Hukuk Baba'yı simgelediği için hukuksal boyut önemliydi.

Tanrıyla İlgili: Dinsel Kopuşlar

Kadınlar ile din arasındaki bağın yoğunluğu dinsel olaylara özel bir önem kazandırdı. Yoğun disiplin ve görev, sosyallik ve hukuk, görenek ve dil çağrışımlarıyla din kadınların omzuna kurşun bir başlık gibi oturdu; fakat teselli ve yardım da getirdi. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyılda dinin kadınsallaşması iki şekilde yorumlanabilir: Bir disiplin biçimi olarak ve bir nüfuz edinme olarak.[63] Fakat iktidarı değil; İktidar, siyaset gibi, eril kaldı.

Karşı devrim şartlarında ve doğuştan günahsızlık ile papanın yanılmazlığı doğmalarıyla her zamankinden daha çok katılaşan Katolik Kilise'de bu özellikle doğruydu. Sık sık birliklerini seferber eden ve Haçlı seferlerine gönderen bu kalede çok az çatlak oldu. Kilise, Ligue Patriotique des Françaises gibi örgütler aracılığıyla kadınları siyasete girmeye teşvik ettiğinde, muhafazakâr bir aile modelini savunmayı amaçlıyordu.[64] Evde kalıp dikiş diken ya da kiliseye gidip dua eden kadınları övdü. Sosyal Katoliklik ipleri biraz gevşetti, fakat cinsel ilişkiler üzerindeki etkisi dolaylıydı.

Jean Baubérot'nun daha önce gösterdiği gibi, Protestanlar arasında çok daha fazla yenilik vardı. Pietizm Goethe zamanının Alman kadınlarını konuşmaya teşvik etti. İngiltere ve Amerika'daki dirilişler eski taş sütunda kadınlara ayak basacak bir yer sağlayan çatlaklar üretti. Geç on sekizinci yüzyılda New England'da, mektuplarıyla dostluklarını ve coşkularını açığa vuran Boston'lu Esther Burr ile Sarah Prince ve yoksul bir geçmişe sahip Newporter'lı Saralı Osborne ile Suzanne Anthony radikal dinsel ve sosyal gündemlere sahip kadın dernekleri kurdular.[65] On dokuzuncu yüzyılın ilk otuz yılın-

da ikinci Büyük Uyanış, Jemima Wilkinson ve Shakerciliğin kurucusu Anna Lee gibi ilhamlı kadın vaizlerin başını çektiği tarikatların çoğalmasına tanık oldu. Geçici bir cins eşitliği içinde, çoğunlukla marjinal sosyal kesimlerle ittifak kuran kadınlar dinsel simgeleri, ayinleri ve mesajları bozdular. Bazıları yeni kent toplumunun adaletsizliğini ve şehvet düşkünlüğünü eleştirdi: 1834'te New York'ta kurulan Female Reform Society "çifte standart"ın ikiyüzlülüğüne saldırdı ve çok başarılı olmasa da fahişeleri vazgeçirmeye çalıştı.[66]

Büyük Britanya'da dinsel diriliş, özellikle de Metodist diriliş, cinsel roller konusunda çok daha fazla muhafazakârdı; yine de kadınları direnmeye teşvik etti. Bazıları, sosyal konuların kutsal konuların yerini aldığı rasyonalist bir gündemi kucakladı. Sessizliğe zorlandıktan ve bir parya gibi muamele gördükten sonra, Saint-Simoncu Suzanne Voilquin'in yaptığı gibi ebe olmaya karar veren Emma Martin (1812-1851) bunlardan biriydi. Bazıları enerjilerini kadınlar aracılığıyla, kurtuluş inancıyla kaplı millenyumcu bir sosyalizme akıttı. Devonshire'lı bir hizmetçi olan Joanna Southcott (1750-1814) "güneş giysili kadın" olduğunu söyleyen sesler duydu ve bunun üzerine, yüzde 60'ı kadınlardan oluşan 100.000'den fazla dönmeyi kendine çeken bir vaaz seferberliğine koyuldu. Oldukça rasyonel sosyal bilim ile millenyumcu retoriğin bir karışımı olan Owencilik de "kadının misyonu"nu yüceltti.[67]

Fransız Saint-Simon'culuğu, özgül bir dinsel referanstan yoksun olmasına rağmen, bazı bakımlardan benzerdi. Bununla birlikte ahlakçı, apostolik feminizm ile özgürlük aşkının olağanüstü bir karışımıydı. Kendi Selamet Ana'sı için Doğu'ya baktı ve "erkeklerle eşitlik içinde tanıklık etme"ye çağrılan kadınlardan coşkulu bir yanıt aldı.[68] Désirée Véret, Jeanne Deroin, Eugénie Niboyet ve Claire Démar mesihçi bir inançla konuştu, davrandı ve yazdılar. Baba kendisine çağırdığı kadınları oldukça ruhban bir tarzda reddedince, müthiş bir düş kırıklığı yaşanmış olmalı. Tevekkül, hatta intiharlar yaygındı.

Genel bir arkeolojiyle ve olasılıkla devrimci depremle bağlantılı olan bütün bu tarikatlar, kamusal ifade ve sorumluluk deneyleriydi ve mirasları yüzyıldan kalanlara yaşam besini verecekti.

Anayurt: Ulusal Bağımsızlık Savaşları ve Mücadeleleri

Savaş –dört başı mamur erkek edimi– geleneksel rolleri sağlamlaştırma eğilimindeydi. Özellikle kadınlarda suça teşvik için düşünülen bir retorik ve yüksek disiplin atmosferinde, her iki cins anayurdun hizmetine seferber edildi; erkekler cephede, kadınlar cephe gerisinde; orada kadınları dikiş dikerken, yara sararken, yemek pişi-

rirken ve her şeyden önce yaralılara bakarken görürüz. Yurtsever Alman kadınların dernekleri 1813'te bu tür işler yaptılar ve düşmanın da bakımını yapma çağrısı, Rahel Varnhagen'in aydınlanmış ruhunu bekledi. Siyasal bir role heveslenen Prenses Belgioioso, Mazzini tarafından 1849'da Roma'da hastane ve klinikleri örgütlemekle görevlendirildi. Alt sınıflardan, cesur ve rahat kadınları işe aldı ve onları eğitmeye çalıştı. "Farkında olmadan bir harem oluşturmuştum" diyordu; fakat sert eleştirilere karşı bunu savunacaktı.[69] Gönüllüler profesyonelleşip öğüt vermeye başlayınca çatışma çıktı: Kırım'da Florence Nightingale ile ve Türk-Rus savaşının kargaşası içinde niteliklerini kabul ettirmeye çalışan ve pek de başarılı olmayan tıp öğrencisi kadınlarla bu çatışma yaşandı.

Birçok kadın savaşmak, Clorinde, Jeanne d'Arc ya da Grande Mademoiselle'in izinden yürümek, kılıç sallayarak imdada yetişmek istedi. Fakat silah kullanmalarına izin verilmedi: Sylvain Maréchal, "Kızların ve kadınların nöbet tutmaları ve devriye gezmeleri uygun, hatta edeplice olur mu?" diye soruyordu.[70] Herhalde "askerleri kadınlaştırmak" diye de eklerdi; zira sorun bir cinsellik sorunuydu da. 30 Nisan 1793 tarihli yasa gönüllü ordularına katılan kadınlara evlerine geri dönmelerini emretti ve kadınların daha fazla askerlik yapmalarını yasakladı. Ne var ki, birkaç kişi kılık değiştirerek saflarda kaldı.[71] Fakat ondan sonra ordulara katılmaya çalışan kadınlar ayıplandı. 1848'de müstehcen alay sadece Alman kadınları değil, daha da fazlasıyla Parisli Vésuvienne'leri, "kadınlar için bir siyasal anayasa"da, erkek giysileri giyme ve "sivil, dinsel [ve] askeri" tüm kamusal görevlere ulaşma hakkında ısrar etme cüretini gösteren alt sınıftan kadınları da selamladı. Daumier, Flaubert, hatta Daniel Stern (Marie d'Agoult) talepleriyle dalga geçti.[72]

Avrupa'nın diğer yerlerinde, kadınların Yunan bağımsızlık savaşına –hem silahlı savunmaya, hem levazım işlerine– katılımı uluslararası kamuoyunun dikkatini çekti. Devrimci saflarda kurmay düzeyinde kadın komutanlar bile vardı ve erkek meslektaşlarıyla eşittiler: Zengin kadınlardı, servetlerini ve itibarlarını davanın hizmetine sokan Yunanlı gemi sahiplerinin kızları ya da dul karılarıydı. İkisi epeyce ünlendi: Dostlar Cemiyeti'nin patroniçesi, ayaklanmanın temelini atan ve Hurşit Paşa'nın haremindeki kadınların güvenliğini sağlamayı becerdiği Trablusgarp kuşatmasında önemli bir rol oynayan, Türklere karşı üç gemiye komuta eden ve muharebede ölen Lascarina Bouboulina (1783-1825) ve kendi adası Mykonos'un önde gelen erkeklerini ayaklanmaya katılmaya ikna eden Mado Mavrogenous (1797-1838). Mavrogenous, Chio katliamından (1822) sonra bir milis örgütledi ve elde silah komuta etti. "Parisli hanımefen-

diler"e bir mektup gönderdi; onlardan İslam tehdidine karşı Yunanlı Hıristiyanların davasını desteklemelerini istedi: "Siz bir balo anını özlediğiniz kadar, ben bir savaş gününü arzuluyorum." Mirasını savaşta çarçur ettiği için ailesi tarafından reddedilen Mavrogenous yalnızlık ve yoksulluk içinde ölecekti.[73] Aristokrat ve dinsel bir dünya görüşüyle bağdaşan kadın asker imgesi burjuva bir yüzyılda savunulamazdı; bu yüzyıl için kadın şiddeti (ister suçlu, ister savaşçı, ister terörist olsun) kriminologların etkisizleştirmek için doğallaştırmaya çalıştıkları bir skandaldı (bkz. Lombroso, *Suçlu Kadın*).

Ulusal mücadelelere kadınların desteği kabul edilebilir başka biçimler de almak zorundaydı. Prusya Kraliçesi Louise, sürgündeki Polonyalı kontesler, İrlanda'da Kontes Markievicz, Prenses Cristina Belgioioso; hepsi ülkelerine hizmet için nüfuzlarını kullandılar. Gazeteci, tarihçi ve Augustin Thierry ile Mignet'nin dostu Prenses Belgioioso, Fransız entelektüellerin ve Fransız hükümetinin İtalyan birliği davasına desteklerini almak için elinden geleni yaptı. Sürgün edilmesine üzüldü: "İhtiyacım olan angaryaydı, sadece kalemle çalışmak değil, eylemle de. Fakat böyle bir şeyi bir kadın nerede bulsun?"[74] Hastaneler onun ödülüydü; fakat ardından Mazzini ile kavga, yıkım ve Türkiye'de sürgün geldi. Siyasal bir rol oynamaya heveslenen kadınlar kuşkuluydu. Irish Ladies' Land League'in (İrlandalı Hanımların Toprak Birliği) deneyimi başka bir örnektir; bireysel olmaktan çok kolektif bir örnek.

Parnell ve İrlandalı çiftçilerin davasını savunan Land League'in (Toprak Birliği) liderleri kadınlara mücadelelerini destekleme çağrısında bulundular. Parnell'in kız kardeşleri Ann ve Fanny'nin emriyle bağımsız bir Hanımların Toprak Birliği Amerikan modeline uygun olarak kuruldu. Faaliyetlerini hayır işleriyle sınırlamayı kabul etmeyen kadınlar kiracı tahliyesine direnmeyi teşvik ettiler ve topraklarından atılan kiracılara korunak sağladılar. Hareketi radikalleştirerek kiraların ödenmemesini savundular ve toprak sahiplerinin ve zengin çiftçilerin öfkesini üzerlerine çektiler. Gelir elde etme çabalarına rağmen bütçeleri açık verdi ve bu durum, yöneticilik yeteneğinden yoksunluklarıyla alay edilmek için kullanıldı. Katolik ve Protestan piskoposların kışkırttığı kamuoyu kadınlar için böylesine belirgin bir rolü eleştirdi. Toplantılarda salonun arka tarafında ürkekçe toplanan kadınlar podyuma çıkıp konuştular ve ihtiyatlı davranmalarına rağmen (Ann Parnell her zaman siyah giyindi, yavaş ve sakin konuştu), bu kabul edilemez sayıldı. Aileler, geceleri dışarı çıkarak adlarını kötüye çıkaran kadınları onaylamadılar. Ve adi suçlularla birlikte kodese atılmadılar mı? Mary O'Connor fahişelerle birlikte altı ay yattı. Aralık 1881'de Ladies' Land League, genel ola-

rak kadın toplantılarıyla birlikte yasaklandı ve kadınlar Irish National League'den (İrlanda Ulusal Birliği) atıldı. Fanny Parnell otuz üç yaşında öldü. Ann babasıyla kavga etti ve takma bir adla bir sanatçılar kolonisinde yaşamaya gitti. 1911'de dalgalı bir denizde yüzerken boğuldu. Deneyimlerinin bir anlatımını, uzun süre yayımlanmadan bekleyen *The Land League: Story of a Great Shame*'i geriye bıraktı; burada kendisiyle ilgili hiçbir şey anlatmaz.[75]

Savaş zamanında erkeklere hizmet sunan ya da onların yerini alan kadınların, barışa geri dönüldüğünde ortadan kaybolmaları beklendi. Ulusal bağımsızlık mücadeleleri cinsiyet ilişkilerini değiştirmek için hiçbir şey yapmadı; yirminci yüzyıl da aynı dersi öğretir. Yine de savaşla ilgili faaliyetlerde bulunan kadınlar eve geri dönmede zorluk çektiler. 1813 Alman kuşağı enerjisi için özel alanda bir kanal buldu. Birleşik Devletler'de İç Savaş'tan sonra kadınlar ilgacı coşkularını yardımseverliğe ve feminizme taşıdılar.

Devrim, Kız Kardeşler?

Devrimler –Fransız Devrimi örneğinde gördüğümüz gibi– mevcut iktidar yapılarına ve günlük rutinlere bir tehdit oluştururlar ve bu nedenle toplumsal cinsiyet ilişkilerini bozma potansiyelleri vardır. Feminizmin tarihi, Anne-Marie Käpelli'nin gösterdiği gibi, bir dizi devrimle damgalandı. Savaş bireylere ulusal çıkar adına sessizliği dayattığı halde, devrim en azından başlangıçta kendisine kaynaklık eden arzuların ve hoşnutsuzlukların ifadesini meşrulaştırır. Kadınların arzuları ve hoşnutsuzlukları neden olmasın? Fakat, kısmen işleri her zamanki gibi ailelerinin maddi ihtiyaçlarını karşılamak olduğu için –devrim koşullarının sadece daha zorlaştırdığı bir iş– kadınlar hiçbir zaman erkekler kadar "yaşamın bu çağrıları"na kapılmadılar. Yine de, devrimci kargaşa kadınlara dışarı çıkıp başka insanlarla karşılaşma fırsatı sunar.

Kadınlar da devrim konusunda erkekler kadar hemfikir değildi. Karşı devrimin kendi kadın kahramanları ve sadık kadın üstatları vardı. Kadınlar cumhuriyete bağlılık yemini etmeyi reddeden papazları desteklediler ve bu durum, kadınlara oy hakkı vermeye karşı bir sav olarak hep ileri sürüldü. Burada bu konudan çok, ilanına her zaman koşulların eşlik ettiği daha geniş "haklar" sorunuyla ilgileniyorum (belli sınırlamaları ve dışlamaları ima eden "evrensel" haklar). Bu aynı çelişkili mekândan, en azından Fransa'da sosyal olmaktan çok hukuksal olan bir feminizm ortaya çıktı. Yabancılarla, çocuklarla, serflerle ve muhtaçlarla birlikte sınıflandırılan kadınlar, yeri geldiğinde bu yakınlıktan bir temsil gücü çıkardılar.

Kadınlar Fransız Devrimi'nin ön safında değildi. Başlangıçta yerleri gölgeliydi, rolleri geleneksel yardımcılık rolüydü: Versailles'a ekmek yürüyüşünün kadınları (5 ve 6 Ekim 1789) ya da birleştirici ve annesel rolünü Michelet'nin övdüğü Federasyon Bayramı'na katılan bu kadınlar, daha sona ihmal edildikleri için acı çektiler ve müttefik aradılar: 1879'da Condorcet ve birkaç Jironden; 1830'da Saint-Simoncular; 1848'de işçiler; daha sonra özgür düşünürler, masonlar ve demokratlar. Sosyalizmle ittifak, her yerde en yaygın ve özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında parti sosyalizmi önce "sınıf" dediği ve kadınların her türlü bağımsız örgütlenmesini reddettiği için en sorunlu olan ittifaktı. Fakat erkeklerle bütünleşme, sözcülerini seçme özgürlüğüne sahip olmayan kadınlar için sessizlik demekti. Toplanmaya çalıştıklarında, müstehcen yuhalanmalarla selamlandılar. Haziran 1848'de bu "şamata"yla karşılaşmaktan bıkan Eugénie Niboyet, "bundan böyle annesinin ya da kız kardeşinin tavsiyesi olmadan hiçbir erkek kabul edilmeyece"ğini ilan etti (*La Liberté*, 8 Haziran 1848); ironik bir yer değiştirmeydi. Boğulmak istemeyen kadınların kendi birlikleri, kulüpleri, toplantıları ve gazeteleri olmalıydı. Bu tür taleplerden ne çıktığını biliyoruz.

Devrimleri restorasyonlar izledi. Kral Otto'nun Yunanistan'ından Biedermeier Almanya'sına, X. Charles'ın Fransa'sından Victoria dönemi İngiltere'sine kadar, gelenekçiler düzeni yeniden sağlamaya ve siyasal anarşiyle suçladıkları bozulmayı sürgün etmeye çalıştılar. Kadınlara boyun eğdirme genellikle bu tür restorasyon girişimlerinin bir öğesiydi. Medeni Kanun göreneksel hukuktan daha kötü değil miydi? Bazı hukukçular böyle öğrettiler, bazı kadınların yaptığı gibi: 1838'de *Journal des Femmes*'da şu tür ifadeler okunabilirdi: "Kadınlar haklarından, eski rejimde olduğundan daha fazla yoksundurlar." İyimserlerin ilerleme gördüğü yerde, militan kadınlar gerileme gördü (ve sosyalistler yoksullaşma). Kendilerini antropolojik bir "ilkel anaerkillik" teorisiyle teselli ettiler ve Marksistler, kadınların "tarihsel bir yenilgi"ye maruz kaldıklarına dair doğal sonucuyla birlikte bu teoriyi onayladı. Müttefiklerce yüzüstü bırakılma, otoritelerin baskısı ve büyük kayıtsızlık birleşip, kendilerini "biz" olarak düşünen kadınlarda bir toplumsal cinsiyet bilincinin oluşumunu teşvik eden köklü bir düş kırıklığı duygusu yarattı.

O nedenle toplumsal cinsiyet ilişkileri tarihte dinamik bir süreç, değişik tipte ve önemde kopuşlardan kaynaklanan çatışmalarla beslenen bir süreç olarak ortaya çıkar. Tarih rasgele yalpalar mı? Genel-

likle bu şekilde sunulur, aslında kadın sorunlarına kayıtsız ya da tepeden bakan erkek anlatımlarda böyle sunulur. Gerçekten de bu çeşitli rahatsızlıklar arasında herhalde bir görünmez bağlantılar dokusu vardır. Anneler ile kızlar arasında basın yoluyla, bellek yoluyla, doğrudan temas yoluyla bir tür aktarım gerçekleşir ve bu, kanı oluşturmanın temelini oluşturacak türden bilinçli grupların şekillenmesine yardım eder. Ve söylemeye gerek yok ki, kamuoyunun toplumsal cinsiyetli bir tarihini yazma işi yapılmayı bekliyor.

18

Feminist Sahneler

Anne-Marie Käppeli

FEMİNİZMİN BİRÇOK YÜZÜ vardır; bu nedenle kaynağını aramak yararsızdır.[1] Bazen düşüncelere ve söylemlere, bazen sosyal pratiklere odaklanarak çeşitli kılıklarını inceleyebiliriz.

On dokuzuncu yüzyılda az sayıda kadın, yazıları ve örgütsel yetenekleriyle feminist bir kamusal kimlik oluşturdu. Bazıları kendi cinslerinin davasını savunurken insan haklarına başvurdu, bazıları dinsel muhaliflikle öne çıktı. Hukuktaki değişimler sonunda onlara kabul edilen sivil bir statü verdi. Kadınların oy hakkını savunanlar yeni bir siyasal kimliğe yöneldiler. Cinselliği kuşatan sessizliği kırarak yeni bir ahlakı savundular. İşlere ulaşma uğruna mücadeleleri mali bağımsızlığa ulaşmak için gerekli temeli attı.

Fransız Devrimi ile I. Dünya Savaşı arasında Avrupa'da ve Birleşik Devletler'de feminizm –her birinin kendine ait taktikleri ve ittifakları olmak üzere– çeşitli kadın hareketleri, yayınları ve örgütleri biçiminde tezahür etti. İddiaları ve kışkırttıkları düşmanlık "kadın sorunu"nun geniş bir kamusal tartışma konusu haline geldiğini ve çeşitli sosyal ve siyasal mücadelelerde ortaya çıktığını gösterir. On dokuzuncu yüzyılın erkekleri sınıf temelinde örgütlenirken, kadınlar da örgütlendiler, fakat cinsiyet temelinde ve böylece mevcut siyasal kalıpları kırarak.

Feminizmlerin Ortaya Çıkışı

Aydınlanma felsefesi feminist davaya bir cephanelik dolusu silah sağladı: Akıl ve ilerleme, doğal haklar, bireysel kıvanç düşünceleri, eğitimin olumlu etkisi, özgürlüğün sosyal yararı ve eşit haklar beliti. 1791'de Olympe de Gouges insan haklarının kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesine istedi ve Mary Wollstonecraft *Vindication of the Rights of Woman*'ını (1792) Aydınlanma ve Fransız Devrimi düşüncelerine dayandırdı. Protestan sosyal düşünceler feminizmin

toprağını daha da zenginleştirdi: Rasyonalist bireycilik gibi, dinsel bireycilik de her iki cins için geçerliydi.[2] Fakat aydınlanmış burjuvazinin düşünceleri sosyal ve siyasal bir temel bulmada zorluk çekti. Feminizm daha çok yaşamın iki alanının ayrılığına dayandı; kısmen, kadınların özgül niteliklerini ve kamusal yaşamdaki rollerini vurgulayan liberal evangelik geleneğin,[3] kısmen erkek ve kadın karakteristiklerin burjuva kutuplaşmasının[4] bir mirası. Böylece kadınlar özel alandaki güçlerinden yararlanmayı, yanı sıra açıkça özel sorunları kamusal alanda gündeme getirerek bu alanın sınırlarını bozmayı öğrendiler.

Eşitlikçi ve Düalist Akımlar

On dokuzuncu yüzyıl feminizminin teorik dayanağı büyük ölçüde iki ayrı kadın temsiline dayandı: Genel insanlık düşüncesine dayanan biri eşitlikçi bir akımı destekledi; ebedi kadınlıktan türeyen diğeri düalist bir akıma yol açtı. Kadınlar paradoksal bir biçimde erkeklerden farklılıklarında ısrar ederken cinsiyetlerin eşitliğini istiyorlardı. Dolayısıyla feministler genel ile özel arasındaki çatışmanın içine sıkıştılar: Kadının siyasal statüsünün belirlenmesinde hangi nitelikler daha önemliydi, insani nitelikler mi, dişi nitelikler mi?[5]

Burjuva eşitlikçiler yasa koyucuya değişimin merkezi motoru gözüyle, devlete çıkar çatışmalarını halletmesi beklenen bir ortak gözüyle baktılar. Kadınların vatandaş olarak kabul edilmesi talebi ve sürekli tekrarlanan siyasal eşitlik kampanyaları, hümanist/eşitlikçilerin kendilerini ifade etme biçimleriydi. Locke'a başvuran Mary Wollstonecraft kadınların özgül erdemleri bulunduğu ya da kendilerine ait özgül bir alana ait oldukları düşüncesine karşıtlığını ilan etti. Yüzyılın ortasında John Stuart Mill Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin öncüllerinin kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmesinde ısrar etti. *The Subjection of Women* (1869) başlıklı denemesi tüm Avrupa dillerine çevrildi ve liberal eşitlikçi feministler için temel bir referans haline geldi.[6] Yüzyıl boyunca yalıtık feministler, sadece kadınların oy hakkı sorunuyla bağlantılı değil, cinsel davranış kurallarında çifte standarda karşı savaş bağlamında da Aydınlanma'nın rasyonalizmine başvurmaya devam ettiler: Örneğin İtalyan Luisa Tosco kitabı *La Causa delle donne*'de (1876) hem Jenny d'Héricourt'a, hem John Stuart Mill'e başvurdu.[7]

Sürekli güç kazanan düalist temsil ise kadının annelik kapasitelerini –sadece fiziksel bakımdan değil, psişik ve sosyal bakımdan da tanımlanan kapasiteler– vurguladı. Kadınların kültürel katkılarına özel ilgi gösterildi. Stuart Mill'in çağdaşı Ernest Legouvé Avrupa'da yaygın okunan *Histoire Morale des femmes*'ında (1849) ka-

dınlığın itibarını iade etti; anneliği eğitsel ve yasal reformu haklı gösteren bir sav olarak kullandı. Burada eşitlikçi görüşe karşıt olarak temel sosyopolitik birim birey değil, çift ve aileydi.[8]

Eşitliğin yorumlanmasındaki bu farklılık iki ayrı kadın görüşüne, "dişi vatandaşlar" olarak kadın ve "karılar ve anneler" olarak kadın görüşüne yol açtı. Feminist sorun bazen bir siyaset ve yasa sorunu, bazen bir toplum ve etik sorunu gibi göründü. Kadınların yaşamının günlük gerçeklikleriyle fazla ilgisi olmayan soyut haklar savunusu feminist hareketi felç etme eğilimindeydi; oysa düalist kavrayışın kültürel eleştiri olarak daha büyük bir potansiyeli vardı, fakat ataerkil bir toplumda erkekler ile kadınlar arasındaki çıkar çatışmalarını maskeledi.

Feminist Köpürme Dönemleri

Feminist köpürme dönemleri bütün on dokuzuncu yüzyılı damgalar. Maya bazen bir tek kuşakla sınırlı oldu, bazen bir kuşaktan diğerine taşındı. Fransa'da devrim sırasında kadınları yurtsever kulüplerde örgütlemeye yönelik ilk girişimler, Napoleonik yılların otoriterliği kadınların kurtuluşuna yönelik tüm çabaları durdurduktan sonra akamete uğradı. Napoleonik Avrupa'nın her tarafında kadınların yasal statüsünü etkileyen 1804 tarihli Medeni Kanun, kadının erkeğin malı ve ilk işinin çocuk yapmak olduğu düşüncesini cisimleştirdi. Bu gerici evrede feminizm başkalaşıp entelektüel bir hareketten sosyalist bir harekete dönüştü. 1820 ile 1840 yılları arasında Fransa'da ve İngiltere'de büyüyen ütopik sosyalist çevreler kadınlara boyun eğdirilmesiyle ilgili çözümlemelerini evliliğe ateşli bir saldırıyla bitiriyordu.[9] Ütopiklerin cinsel eşitliğe bağlılıkları, kadınların ahlaki üstünlüğüne inançla el ele gitti. Anne Wheeler Saint-Simon'un düşüncelerini İngiltere'ye taşıdı ve böylece ilk Fransız ve İngiliz sosyalistler arasında bağ kurdu. İngiliz kooperatif hareketinin iki teorisyeni, William Thompson ve Robert Owen sosyalist feminizme can alıcı bir entelektüel çerçeve sağladı. Wheeler ile Thompson *Appeal on Behalf of Women*'da (1825), rekabetçi ekonomik yapının kadınları kollayacak şekilde dönüştürülmesini eşitlikçi terimlerle savundular. On yıl sonra Owen yerleşik sosyal düzeni eleştirdi ve on derslik bir dizide (*On the Marriages of the Priesthood of the Old Immoral World*) mevcut cinsel ve ailesel düzenlemeleri mahkûm etti. Frances Wright ve Frances Morrison gibi Owenci çömezlerin yazılarına ve konferanslarına yanıt olarak küçük sosyal topluluklar oluştu. Ülke düzeyinde örgütlenen Chartist kadınlar, Owenci modeli izleyerek, orta sınıf kadınların açıkta konuşma hakkının

henüz yeni ve sallantılı olduğu bir zamanda halka açık konferanslar verdiler.

Diğer birçok Avrupa ülkesinde ilk feministler demokratik ve ulusal hareketlerle bağlantılıydı. On sekizinci yüzyılın sonunda Fransa'da olanlar –devrime katılan ve siyasal kulüp kuran kadınlar– daha az ölçüde 1848 Devriminde Almanya'da da oldu. Genç Louise Otto *Lieder eines deutschen Mädchens*'te (1847) kendi yurtsever duygularını ifade etti. Polonya'da Narcyza Zmichowska'nın etrafında bir "coşkulular" çevresi oluştu. Özgürlük ve eşitlik coşkularıyla harekete geçen bu kadınlar halka daha iyi eğitim getirmek ve serfliğin kaldırılması için çalıştılar. İtalya'da Risorgimento'nun "şöhretli kadınlar"ının siyasal etkisi, milliyetçi liderlerin sık sık ziyaret ettiği salonların dışına taştı; en ünlü salon, Clara Maffei'nin Milano'daki salonuydu. İtalyan ulusal birliğinin sefiresi Cristina Trivulzio Belgioioso 1842 ile 1846 yılları arasında Lombardiya'da Fourier esinli kurumlar kurdu ve 1849'da Roma'da davanın hizmetinde hastaneler ve klinikler işletti. Yine Lombardiya'da Ester Martini Currica, Mazzini'nin hareketinin önde gelen örgütleyicilerinden biriydi.[10] 1860'tan sonra Çekoslovakya'da burjuva salonlar yurtsever Prag'ın merkezi haline geldiler, özellikle de Karolina Svetlá'nın ve Augusta Braunerová'nun salonları. Anna Lauermannová'nın edebiyat salonu Çek kadınların Avusturya-Alman kültürünün pençesinden kurtulmalarına ve olası bir entelektüel kurtuluş için Fransa'ya bakmalarına yardımcı oldu.[11]

Feministler sadece siyasal hareketlerden değil, dinsel muhalefet merkezlerinden de destek aldılar. Yüzyılın başında ve ortasında Birleşik Devletler'de ve İngiltere'de Quaker ibadet toplantıları ve 1830-1840 uyanışı sırasında İsviçre'de ve Hollanda'da ortaya çıkan hayır kurumları orta sınıf kadınların geleneksel rollerinin dışına çıkmalarına olanak sağladı.[12] Oldukça gelişmiş bir sosyal bilinç kadınları konuşmaya ve örgütlenmeye teşvik etti. 1840'larda Almanya'da Özgür Protestanlığın (Freiprotestantismus) ve Alman Katolikliğinin (Deutschkatholizismus) erbapları "kadınların kaderi"yle ilgili radikal sorular sordular. Königsberg'de çalışan Rupp adlı Katolik bir teorisyen kadınların oy hakkını ve yönetici görevlere seçilme hakkını güvenceye alan model bir komünal anayasa geliştirdi.[13] Louise Otto'nun Alman Katolik hareketini kadınların kurtuluşundan yana en önemli faktörlerden biri olarak görmesi şaşırtıcı değildir. Feminist örgütlenme karşı devrim tarafından yavaşlatılmasına rağmen, 1872'de Fransa-Prusya savaşından sonra yeniden canlandı. Sanayileşmeye doğru ilerleme, siyasal partilerin kurulması ve örgütlenmeye yönelik burjuva eğilim, o zamandan I. Dünya Savaşı'nın

arifesine kadar feminizmin pekişmesinde ve çeşitlenmesinde katalizör rolü oynadı.

On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Avrupa feminizmi devrim ve dinsel muhalefet ruhundan yararlandıysa, Birleşik Devletler'deki feminizm de öncü ruh damgasını taşıdı. Abigail Adams gibi özgürlüğün kızları Aydınlanma'nın, Fransız Devrimi'nin ve Alman *Vormärz*'ının kadın yazarları gibi yalıtık teorisyenler olarak kaldılar. 1830'larda, Amerikan Devrimi'ni izleyen dinsel dirilişlerde kendilerini ifade etmeyi öğrenen Amerikalı orta sınıf kadınlar "siyaset okulları"nı kölelik karşıtı harekette buldular. Ne var ki, on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde Atlantik'in her iki yakasındaki feminizmler birbirlerine yaklaşır gibi görünüyorlardı.

Feminist başarıların kusursuz bir barometresi, büyüyen kadın basınında ve kadın örgütlerinde bulunabilir. Yüzyıl ortasının feministleri bunun farkındaydı. İngiltere'de Frances Power Cobbe şu gözlemi yaptı: "Uygar dünyada bir cinsin ilerlemesi kesinlikle tarihte dolaysız önemli serpintileri olması gereken benzersiz bir olgudur."[14]

Feminist Basın

Bir örgütün kurulmasıyla el ele feminist bir derginin çıkarılması genel modeldi. Gazete ya da dergi çeşitli tartışmaların odağı haline geldi ve içerikler, farklı feminist tutumları ayırt etmemize olanak verir.

Dergiler

Yeni yayınların en önemlilerinden biri *Englishwoman's Journal*'dı. 1859'da yayına başladı ve Kadın İstihdamını Teşvik Derneği gibi grupların karargâhı haline gelen Langham Place'te toplanan feministlere bağlıydı. Editörlerinden biri, Emily Davies dergiyi kızların eğitimini iyileştirme savaşında bir platform olarak kullandı. Susan B. Anthony *The Revolution*'ın (1868-1870) bürolarını New Yorklu işçi kadınları örgütlemek için kullandı. Bir dergi şu ya da bu şekilde salt kamuoyunu etkileme aracından fazla bir şeydi. *La Fronde*'dan (1897) 1903'e kadar günlük, 1903'ten 1905'e kadar aylık) Fransız feminist kültürün gerçek bir organıydı ve Parisli kadınlar için bütün bir yaşam tarzını temsil etmekteydi. Editörü Marguerite Durand bir meslek olarak gazeteciliği kadınlara açmada öncüydü. İş arkadaşı, Séverine olarak tanınan Caroline Rémy, köşe yazılarından elde ettiği gelirle geçinen ilk kadın gazeteciydi.[15] Hélène Sée tüm parlamento tartışmalarına katıldı ve ilk kadın siyasal köşe yazarı oldu.

La Fronde kadınlar için bir bedava iş bulma bürosu da kurdu. Bu feminist cumhuriyetçi günlük gazete, o zamanın önde gelen Fransız ve Avrupa gazetelerinin arasında yer aldı.[16]

Aynı dönemde Clara Zetkin, kadın işçilerin siyasal bilincini yükseltmeyi amaçlayan bir gazeteye damgasını vurdu. 1891'de Hamburg'da yayımlanan *Arbeiterin*'den, Alman, aslında uluslararası sosyalist kadınların dergisini, sürekli yeni okuyucu kazanan ve yazarları arasında önde gelen sosyalist kadınlar bulunan *Gleichheit*'i yarattı: Angelica Balabanoff, Mathilde Wibaut ve H. Roland-Holst (Hollandalı), Hilja Parssinen (Finlandiyalı), Adelheid Popp (Avusturyalı), Ines Armand (Rus), Laura Lafargue, Käthe Duncker, Louise Ziets ve diğerleri. Yüzyılın bitiminde Lily Braun ile Clara Zetkin derginin sayfalarında reformist tartışmayı başlattı. Lenin *Gleichheit*'e hayran kaldı ve derginin makalelerini Rus basınına uyarladı.[17]

Başlangıçlar

Kadınlar feminizmin tarihinde çeşitli kilit noktalarda farklı biçimlerde seslerini buldular. Bilinen ilk feminist dergiler on dokuzuncu yüzyılın başında İngiliz özgür düşünürler ve Fransız Saint-Simoncular tarafından yayımlandı. İngiliz Parlamentosu'nun reformunu amaç edinen örgütlerin kadın üyeleri kilisenin ve devletin tiranlığını açıkça sorguladılar. Bu kadınların en ünlüsü, Carlyle'in özgür düşünme rasyonalizminin bir erbabı olan Elizabeth Sharples kendi dergisi *Isis*'i yayımladı ve "hurafe ve akıl, tiranlık ve özgürlük, ahlak ve siyaset" üzerine yazılar yazdı. Temmuz 1832'de Saint-Simoncular *La Femme libre*'i çıkardılar; bunu *La Femme nouvelle, la tribune des femmes* izledi.[18] Fransa'nın her tarafından hediyeler, destek ifadeleri ve tebrikler yağdı. Dergi iktisat, siyaset ve eğitimin yanı sıra, kadın işi ve özgür aşk sorunlarını da tartıştı. Yazarlar sadece kimliklerini gizlemek için değil, evliliğin kendilerine zorla dayattığı adları reddetmek için de makalelerini ilk adlarıyla imzaladılar.

1848 Devrimi birkaç kadın dergisinin kurulması için kamçı oldu: Fransa'da *La Voix des femmes* ve *L'Opinion des femmes*; Leipzig'de Louise Otto'nun "Dem Reich der Freiheit werb'ich Bürgerinnen" (Özgürlük dünyasına vatandaş arıyorum) sloganını benimseyen *Frauenzeitung*'u. Bu dergiler çok geçmeden siyasal baskının hedefi haline geldiler. İsviçre'de de feminist basın bu dönemde ortaya çıktı. Pestalozzi'nin bir izleyicisi olan Joséphine Stadlin 1845'ten 1849'a kadar *Die Erzieherin*'i çıkardı. Birleşik Devletler'de de ilk feminist dergi *The Lily* 1849'da, Amelia Bloomer'ın –kıyafet reformunu da savunan kadın ("bloomer'lar"a adını verdi)– isteğiyle yayımlandı.

Feminist yayıncılığın üçüncü dalgası 1868'de başladı. Cenevre'de Marie Goegg-Pouchoulin, feministler için ilk uluslararası forum olan *La Solidarité*'yi on yıl süreyle yayımladı. Birleşik Devletler'de, anayasayı kadın haklarını koruyacak şekilde değiştirme girişiminin başarısız olmasından sonra, Susan B. Anthony ile Elizabeth Cady Stanton *Revolution*'ı çıkardı (1868). Aynı yıl İtalya'da, yurtdışındaki feminist faaliyetlerin haberlerini yayımlayan kozmopolit gazete *La Donna,* Anna Maria Mozzoni'nin çabaları sayesinde çıktı.[19] 1869'da Léon Richer Fransa'da *Le Droit des femmes*'ı çıkarırken, İngiltere'de Ladies' National Association yasayla düzenlenen fahişeliğe karşı kampanyasını *The Shield* ile başlattı.

Gazeteciliğin Kaderi

Feminist örgütler çoğalıp çeşitlendikçe, yayınların çoğu kısa ömürlü de olsa, bağımsız ve değişik bir basın da gelişti. Birçok feminist gazeteci olmayı düşlüyordu: Örneğin Elizabeth Cady Stanton *New York Tribune* için çalışmaya heveslendi; fakat yedi çocukla düşlerinin gerçekleştiğini görmeyecekti. Bazıları ise tutkularını gerçekleştirdi. Örneğin Margaret Fuller 1845'te *Tribune*'un baş edebiyat eleştirmenliğine atandı; bu göreve gelen ilk kadındı. Ne var ki, feministlerin resmi basını etkilemeleri için hâlâ zamana ihtiyaç vardı: Emma Goldman 1906'da "nazlı çocuğu" *Mother Earth*'ü çıkarmaya başlamadan önce, Alman anarşist gazete *Freiheit*'ta çıraklık yaptı.

Kamuoyuna yazmayı öğrenmek feminizmin can alıcı bir öğesiydi ve kayıtsızlığa karşı savaşta önemli olduğu anlaşıldı. Stanton şunları anımsıyordu: "Sonra kalemlerimizi çıkarıp gazetelere makale ya da yasama organına bir dilekçe yazacaktık; orada burada inananlara mektuplar yazmak; kölelerin ve bizim yanlışlarımızı hatırlamak için *The Lily, The Una, The Liberator, The Standart*'a uğrayın."[20]

Belli bir toplumun kadınlarının ne kadar özgür oldukları ve o toplumda feminizme gösterilen hoşgörü düzeyi feminist basının büyüklüğüne ve kabul görmesine göre kestirilebilir. İsveçli kadınların uzun süre bağımlı konumunu düşünün. Kadınların siyasal haklarını savunan ilk dergi *Le Mouvement féministe,* Auguste de Morsier'nin *Signal de Genève*'de yayımladığı feminist köşeyi devraldığı 1912'de Emilie Gourd tarafından kuruldu.[21] Polonya da feminizme konuksever davranmadı. Ülkedeki tek on dokuzuncu yüzyıl kadın hareketi John Stuart Mill'in düşüncelerine duyarlılık gösteren Pozitivist Varşova Çevresi'yle ve Alexander Swietochowsky'nin yayımladığı *Truth* gazetesiyle bağlantılıydı.[22] Fransa'da ve Almanya'da bile feminist basın çeşitli siyasal grupları hedef alan baskıcı ya-

salarla karşı karşıya kaldı. Dahası yirminci yüzyılda her zaman on dokuzuncu yüzyıldan daha iyi olmadı. 1914'te Margaret Sanger *The Woman Rebel*'in ilk sayısında doğum kontrolünü savunan bir yazı yayımlayınca tutuklandı.[23]

Örgütler

Kadınların kurtuluşu sorunu felsefi, edebi ve eğitim tartışmalarında yer aldıktan sonra, kadınları sosyal bir sorun olarak ele almak için stratejiler ve yaklaşımlar geliştirmek amacıyla erkeklerin ve kadınların örgütlerde bir araya gelmesi önemliydi. Bu örgütlerden bazıları özel inisiyatife yaslandı, bazıları devlet desteği almaya çalıştı.

Avrupa'da on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı, sosyal ve siyasal kriz dönemlerinde kadınların kurtuluşundan yana tek tük eyleme tanık oldu: Bunlar, Fransız Devrimi'nin kadın kulüpleri, 1830'un Saint-Simoncu kadınları, 1848'de demokrat Alman kadınların dernekleri ve Fransız feminist kulüplerinin eylemleriydi. Birleşik Devletler'de ise, aksine, ulusal örgütlenmeye yönelik daha yürekli çabalar devam etmekteydi; daha 1837'de feminist talepler National Female Antislavery Associaton (Kölelik Karşıtı Ulusal Kadın Birliği) aracılığıyla ifade edildi. Bu grup kadın tekstil işçilerini ilk örgütleyenler, özellikle de 1845-46'da Female Labor Reform Association'ın (Kadın Emeği Reform Birliği) başkanı olarak mücadelenin liderliğini yapan Sarah Bagley için bir model işlevi gördü. 1848 tarihli Seneca Falls Convention'dan (Seneca Şelalesi Sözleşmesi), on yıldan fazla varlığını sürdüren Equal Rights Association (Eşit Haklar Birliği) çıktı. On dokuzuncu yüzyıl Amerikan kadınları kölelik karşıtı mücadelede kazandıkları örgütsel becerileri ve siyasal akıllılığı sergilediler.

Avrupa ulusları yüzyılın ikinci yarısında yönetim biçimlerini şekillendirirken, birçok feminist kendi grubunu eşitlikçi ve cumhuriyetçi siyasal sistemleri geliştirme çabalarıyla ilişkilendirmeye çalıştı. Fransa'da 1870'te Üçüncü Cumhuriyet'in gelişi kadınların kendi kurtuluş mücadelelerini Fransız toplumunun doğasıyla ilgili uzun erimli mücadeleyle bütünleştirmelerine olanak verdi; bu arada feministler sayısız grup kurdu.[24]

Liberal ve Sosyalist Gruplar

Almanya'da 1865-1866'da kadın hareketi biri liberal, diğeri bağımsız ve bizzat kadınlar tarafından yaratılan iki rakip merkez etrafında örgütlenmeye başladı.[25] Protestan liberal burjuvazinin destekle-

diği Berlin Lette-Verein, Londra merkezli kadın emeğini geliştirme birliğinden ve Paris'te üst sınıfların kızlarına mesleki eğitim verme deneylerinden esinlendi. Lette grubu gazetelerde yayımlanan bir başvuruyla, başkanlığını her zaman bir erkeğin yapacağı Verein zur Förderung des weiblichen Geschlechts'i (1866) (Dişi Cinsin Gelişimi İçin Birlik) kurdu. Grubun sadece sınırlı bir kadınların kurtuluşu kavrayışı vardı. Sanayileşmiş bir bölge olan Saksonya'da Louise Otto kadınların eğitimi ve öğretimiyle uğraşan yerel gruplarla bir toplantı düzenledi. Frauenschlacht von Leipzig denilen bu toplantı (1865), kadınlar ilk kez alenen konuşma ve örgütlenme hakkı istedikleri için epeyce ünlendi. Allgemeinen Deutschen Frauenverein'i (Alman Kadınların Genel Birliği) bağımsız bir kadın grubu olarak örgütlediler. O zamandan I. Dünya Savaşı'na kadar Almanya'da yerel kadın grupları çoğaldı. Bu örgütlerden bazıları meslekiydi, bazıları hayır örgütü. Amaçları kadın giyimi reformundan alkolizmin kontrolüne, kadınların oy hakkını kazanmaya kadar uzanmaktaydı; tümü Frauenverein'in şemsiyesi altındaydı.[26]

Yüzyılın ortasından sonra kadınları örgütlemeye yönelik büyük ölçekli çabalara tanık olan üçüncü Avrupa ülkesi İngiltere'ydi. Burada kadın gruplarının kadınlara düşman siyasal önlemlere yanıt olarak nasıl ortaya çıktıklarını açıkça görüyoruz. 1866'da John Stuart Mill, kadınlara oy hakkı verilmesini isteyen bir dilekçeyi parlamentoya sundu; parlamento onaylamasına rağmen, dilekçe Başbakan Gladstone tarafından reddedildi. Bunun sonucunda National Society for Women's Suffrage (Kadınların Oy Hakkı İçin Ulusal Dernek) Lydia Becker'in liderliğinde kuruldu. Birkaç yıl sonra Josephine Butler, bu örgütün kalkanı altında tabu bir kötülükle, kadınların cinsel sömürüsüyle savaşarak mücadeleyi oya feda etmemeyi tercih etti. Bu amaçla, bağımsız bir grup olan Ladies' National Association'ı (Hanımların Ulusal Birliği) kurdu.

İsviçre gibi küçük bir ülkede geç on dokuzuncu yüzyılın feminist grupları, çoğulcu bir toplumda çıkarların yeniden düzenlenmesini temsil etti. Yardım için sosyal sefaletin özgül belirtileriyle uğraştı, hükümet kişisel çaba gösteren kadın gruplarını destekledi. Feminizmin bu türü esas olarak kadınların sosyal vicdanına seslendi ve siyasal otoritelere bağımlı kaldı.[27]

Kadınların oy hakkı için ve yasal fahişeliğe karşı kampanyalar birçok örgütün ve yayının gelişmesine katkıda bulundu. Sadece Batı feminizminde kilit rol oynayan ülkelerde, yani Birleşik Devletler, İngiltere, Fransa ve Almanya'da değil, diğer Avrupa ülkelerinde ve uluslararası düzeyde de binlerce kadını harekete geçirdiler.[28] Açıkça bu kampanyalardan biri kendisini haklar *uğruna* bir müca-

dele olarak, diğeri ise hukukun kötüye kullanılmasına *karşı* bir mücadele olarak gördü. Oy hakkından yoksun bırakılan kadınlar kamusal bir kimlik oluşturmak için derneklerde birleştiler. Demokratik ifadenin tüm silahlarını örgütlerinin yararına kullandılar: Basın, dilekçeler, konferanslar, mitingler, yürüyüşler, şölenler, sergiler ve feministler arasında düşünce alışverişini artıran ve Avrupa'yı aşan bir ağ yaratan ulusal ve uluslararası kongreler.

Bu liberal ağa paralel ikinci bir ağ, sosyalist kadınların ağı bir sınıf ittifakı temelinde örgütlendi. Sınıf uzlaşmazlıklarının en belirgin olduğu yer Almanya'ydı: Uzun süre anti-sosyalist yasalarla engellenen kadın işçilerin dernekleri, 1890'da kısıtlamalar kaldırılır kaldırılmaz sosyalist partiyle bağ kurdular. Hem liberal, hem muhafazakâr burjuva kadınlar 1894'te Alman Kadın Grupları İttifakı'nı kurduklarında, kadın işçilerin dernekleri dışlandı. 1896'da burjuva kadınlar ile sosyalist kadınlar arasındaki bölünme Berlin'de Uluslararası Feminist Kongre'de iyice açığa çıktı. Sosyalist kadınlar kendi kongrelerini örgütlediler ve ortak hedeflerinde, oy hakkı hedefinde bile burjuva kadın hareketiyle işbirliği yapmayı reddetti. Sosyalist parti içinde kendi örgütlerini sürdürdüler ve düzenli olarak kadın konferansları topladılar.[29]

Uluslararası Çaba

Feministler basın, ziyaretler ve uluslararası kongreler yoluyla deneyimleri paylaşırken, bazıları hem ulusal, hem uluslararası düzeyde bir federasyon modeline yönelmeye başladı.[30] John Stuart Mill'in *The Subjection of Women*'ı (1869) ve August Bebel'in *Die Frau und der Sozialismus*'u (1883, çoğunlukla başlığı *Die Frau in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft* [Geçmişte, Şimdi ve Gelecekte Kadın] olan özgün 1879 versiyonu çevrilen) gibi klasiklerin sayısız Avrupa diline çevrilmesi de feminist bilinci ulusal sınırların ötesine taşıdı.

İlk uluslararası örgütlenme çabası Avrupa'da demokratik pasifizmle bağlantılıydı: Marie Goegg-Pouchoulin 1868'de *Les Etats-Unis d'Europe* dergisinde bir Uluslararası Kadın Birliği için bir çağrı yayımladı. Üç yıl sonra, Paris Komünü'nün yıkılışını izleyen baskının kurbanı oldu.[31]

Josephine Butler Cenevre'de büyük başarı elde etti. Protestan aristokrat erkeklerin desteği ve mason politikacı Aimé Humbert'in örgütçü yetenekleri sayesinde 1875'te British, Continental and General Federation for the Abolition of the State Regulation of Vice'i (Kötülüğün Devlet Eliyle Düzenlenmesinin İlgası İçin İngiliz, Kıta ve

Genel Federasyonu) kurdu; bu örgüt bugün Uluslararası İlgacı Federasyon adıyla varlığını hâlâ sürdürüyor.[32]

Başka bir uluslararası inisiyatif Amerikalı kadınlarca başlatıldı. Elizabeth Cady Stanton ile Susan B. Anthony'nin ününün Avrupa'ya ulaşması ve World's Women's Christian Temperance Union'ın (Dünya Kadınlarının Hıristiyan İtidal Birliği) başarısı Mart 1888'de, Seneca Şelalesi Bildirgesi'nin kırkıncı yıldönümünde Uluslararası Kadın Konseyi'nin Washington'da kurulmasına yol açtı.[33] Bu, başlangıçta bir Amerikan örgütüydü. Diğer ülkelerin kendi ulusal kadın konseylerini kurmaları zaman alacaktı. Aberdeen kontesi 1900'de Uluslararası Konsey'in başkanlığına seçilince, bu sadece Amerikan etkisinden artan bağımsızlığın değil, siyasal kuruluşun ılımlı feminizm üzerindeki kontrolünün de bir işaretiydi. I. Dünya Savaşı'nın arifesine kadar sayısız ulusal konsey kuruldu: Kanada (1893), Almanya (1894), İngiltere (1895), İsveç (1896), İtalya ve Hollanda (1898), Danimarka (1899), İsviçre (1900), Fransa (1901), Avusturya (1902), Macaristan ve Norveç (1904), Belçika (1905), Bulgaristan ve Yunanistan (1908), Sırbistan (1911) ve Portekiz (1914). Uluslararası düzeyde herkesin hemfikir olduğu tek konu, kadınların siyasete katılımının meşruluğu ve dolayısıyla parlamenter prosedürlere kesin uyumdu. Daha özel bir hedefe, kadınların oy hakkına yönelik çalışmak isteyenler, Uluslararası Kadın Konseyi tarafından engellendiklerini hissettiler. Daha 1899'da ayrı bir örgüt kurmaktan söz ediliyordu ve bölünme 1904 Berlin Kongresi'nde alenileşti. Uluslararası Kadın Oy Hakkı İttifakı, radikal Amerikalı Carrie Chapman Catt'in başkanlığında, çeşitli ülkelerde kadınların oy hakkını savunan örgütlerin desteğini kazandı. İttifakın dinamik bir grup, fakat kadınların sadece küçük bir azınlığının temsilcisi olduğu anlaşıldı.[34]

Bu iki örgütün, sadece farklı ülkelerdeki feminist grupları birbirleriyle ilişkiye soktuğu için değil, yeni grupların oluşumunu teşvik ettiği için de önemli oldukları anlaşıldı. İster genel talepler öne sürsünler, ister belli konulara –itidal, fahişeliğin ilgası, sosyalizm– odaklansınlar, bu uluslararası gruplar üyelerinin geniş bir dünya fikir akımının parçası olduklarını hissetmelerini sağladılar. Üyelerinin kendilerine güvenlerini ve zaferin kaçınılmazlığına inançlarını güçlendirdi.

Mevcut olaylar yeni örgütlenme temaları sağladı. Örneğin, Alman Margarethe Selenka'nın Avusturyalı Bertha von Suttner desteğiyle örgütlediği pasifist kadınların ilk uluslararası gösterisi 1899'da Lahey'de yapıldı. Konuşmacılar "kadın sorunu" ile "barış sorunu"nun ayrılamaz olduğunu ilan ettiler: "Her ikisi de özünde hukukun iktidarından yana ve iktidarın hukukuna karşı bir mücadeledir."[35]

Kültürler Arası Dinamikler: Geziler ve Sürgünler

On dokuzuncu yüzyıl feminizminin yarattığı kültürler arası dinamik uluslararası bağların kurumsallaşmasıyla sınırlı değildi ve küçümsenmemelidir. Yalıtık feministlerin gezileri ve göç feminist bilincin oluşumunu kamçıladı. Örneğin İsveçli yazar Frederika Bremer (1801-1865) 1849'dan itibaren Birleşik Devletler'i düzenli olarak ziyaret etti. 1856'da yayımlanan kısa öyküsü "Hertha" Amerikan feminist deneyiminin açık izlerini gösterir.[36] Amerikan feminizminin ünü ve simgesel gücü, Norsk Kvinnesaksforening'e (Norveç Feminist Derneği) ve 1887 çıkan dergisi *Nylaende*'ye (Yeni Ufuklar) de yansır.

Sadece göç değil, sürgün de sınır ötesi ilişkileri kolaylaştırdı. Angelica Balabanoff 1904'te Lugano'da sürgünde yayımladığı dergi *Su Compagne!* aracılığıyla İtalyan ve İsveçli işçilere feminist sosyalizmi tanıttı. İsviçre'de Rus tıp öğrencileri Zürih'teki feminist gruplarla ilişkiye girdiler.

Daha az göze çarpan, yine de önemli bir kültürler arası iletişim biçimi de tıp pratiğiydi. Müslüman kadın hastalar Bosna'da Anna Bayerova gibi kadın hekimler[37] ve Rusyalı kadın doktorlarca tedavi edildiler.[38]

Talepler

Feminist basın ve örgütler kurtuluş, özgürlük ve eşit haklar –kadının yasal gayri reşit olarak temsil edilmesiyle ve cinsel kölelikle çelişen demokratik değerler– sorunlarını çok tartıştı. Hukuk alanında feminist savaşların amacı, hukuksal ve siyasal koşullarda köklü değişimler yaratmaktı.

Hukuk

Feminist eleştirmenler evlilik kaynaklı bağımlılığa saldırdılar: Çifti ilgilendiren konularda kocanın karar verme hakkı, karısının mallarının ürünlerini yönetme ve kullanma hakkı ve babanın özel babalık hakları; evli olmayan annelere ve çocuklarına gösterilen haksız muameleyi ve yasallaştırılmış, yasayla düzenlenmiş fahişeliği de eleştirdiler. Feministler yüksek eğitim hakkını, oy hakkını ve eşit işe eşit ücreti savundular.

Yasal sorunlara öncelik vermenin radikalleştirici bir etkisi vardı.[39] Alman kadın hareketinin radikal kanadının hukuk danışmanı Anita Augspurg şu kanıdaydı: "Kadın sorunu büyük ölçüde ekono-

mik bir sorundur ve kültürel bir sorun da olabilir . . . fakat her şeyden önce bir hukuk sorunudur, zira ancak yazılı yasalar temelinde güvenilir bir çözüm bulabiliriz."[40] Siyasal faaliyeti hedef alan baskıcı yasalar, ifadeyi Clara Zetkin'in "dilekçe kahramanlığı" (*Petitionsheldentum*) dediği şeyle sınırlayarak savaşı sürdürmenin araçlarını kısıtlamaktaydı.

Yüzyıl dönümünde oy hakkı feminist mücadelenin merkezi haline geldi. Radikallere göre bu sadece bir eşitlik sorunu değil, kamusal ve özel yaşamda eşit haklara ulaşmanın olmazsa olmaz bir koşuluydu da. Ilımlılar için oy hakkı uzak bir hedef, tüm çabalarını taçlandıracak bir hedef olarak kaldı: İlk önce daha iyi bir eğitim alarak ve yararlı kamusal hizmetlerde bulunabileceklerini kanıtlayarak hakkı kazanmak zorunda kalacaklardı. İlk önce "yeterlilik" eşiğini geçmek zorunda kalacaklardı.[41] Yüzyıl dönümünde radikalleşen Alman ve İngiliz oy hakkı yandaşlarından farklı olarak Amerikalılar devrimci geleneğin, ütopik sosyalizmin ve köleliğe karşı savaşın vârisi oy hakkı savunuculuğunun toplumu dönüştürme siyasal kapasitesini on dokuzuncu yüzyılın sonunda yitirdiğini gördüler.[42] Görünüşe göre kadınların erkeklerle aynı yasal statüye kavuşmaları yeterli değildi. Kadınların yasal talepleri ancak tüm iktidar yapısını tartışma konusu yaptıklarında anlamlıydı.

Eğitim ve Öğretim

Pek çok Avrupa ülkesinde eğitim feminist talepler arasında önceliği aldı. Kızlar ve kadınlar için daha iyi eğitimi savunanlar bilginin yaşamda vazgeçilmez olduğuna işaret ettiler.[43] İleri sürüldüğüne göre kadınlar, çocuklarının eğitiminden sorumlu oldukları için uygarlıkta anahtar bir rol oynarlar. Mesleki beceriler kazanmadan ekonomik bağımsızlığa da ulaşamazlardı. Kadının psikolojisi on sekizinci yüzyılın sonundan beri tartışılmaktaydı: Mary Wollstonecraft ve Germaine de Staël gibi entelektüeller Rousseau'nun görüşlerini incelediler. Tartışmanın diğer katılımcıları, Marquis de Condorcet ve Theodor Gottlieb von Hippel gibi cumhuriyetçilerdi. On dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında eğitim kadının sosyal rolü, feministlerin her yeni devrimle birlikte yeniden tanımladıkları bir rol gereğince kavrandı. Yüzyılın ikinci yarısında sorun giderek kadınların orta ve yükseköğretim ve mesleki eğitim olanağından yararlanma sorunu haline geldi. Yüzyıl boyunca, Elizabeth Jesse Reid'ın öncü Bedford Ladies' College'inden (1849)[44] insancıl sosyalist Sibilla Aleramo'nun cahil köylü kadınlara gece dersleri veren Romalı Kadınlar Birliği'ne (1904)[45] kadar, tüm sınıflardan kadınlara eğitim gö-

türmeye yönelik çeşitli deneylere girişildi. Kadınlar devletin kendilerini memnun etmesine beklemediler. Aksine, kendi inisiyatifleriyle özel kurumlar kurdular ve kendi öğretim programlarını oluşturdular. Yirminci yüzyılın başında Amerikan inisiyatiflerinden esinlenen birçok Avrupalı feminist ortak eğitimin ve cinsel eğitimin savunucusu oldu.[46] Bu yüzden her kuşak feminist eğitimin içeriği sorununu yeniden formüle etti.

Feministlerin eğitimci olmaya sürekli ihtiyaç hissetmelerinde düşündürücü bir şey var. Burjuva sosyal planda kadınlar için siyasal ve ekonomik bir statünün bulunmayışı sanki feministlere intikam alacakları bir tek alan bırakmış gibi: Eğitim alanı. Böylece "doğanın" kendilerine verdiği güçten yararlandılar ve eğitimi ilk profesyonel iş haline getirdiler. Mali olarak bir kocaya bağımlı olmadan yaşamayı beceren evli olmayan öğretmen, tipik feminist model haline geldi. Üçüncü feminist liderler kuşağında birçok öğretmen siyasal yelpazenin tüm kesimlerini temsil eder: Alman Helene Lange (1848-1930), Minna Cauer (1842-1922), Clara Zetkin (1857-1933), Anita Augspurg (1857-1943), Gertrud Bäumer (1873-1954); Avusturyalı Augusta Fickert (1855-1910); İsveçli Emma Graf (1881-1966); İtalyan Maria Giudice (1880-1953), Adelaide Coari (1881-1966) ve Linda Malnati (1885-1921) ve sayısız diğerleri. Öğretmen örgütleri de ilk "eşit işe eşit ücret" taleplerini formüle ettiler ve çok sayıda aktivistin kadınların oy hakkı davasını desteklemesini sağladılar. Feminizmin büyük Avrupa kentlerinin ötesine yayılmasında önemli bir rol oynadılar.[47]

Vücudun Kendi Geleceğini Belirleme Hakkı

Feministler kadın vücuduyla ilgili sorunları siyasal gündeme koymada güçlük çektiler. Boşanma hakkı gibi medeni hukuk sorunlarına odaklanmayla başladılar.[48] Daha sonra 1830'larda ütopik sosyalistler ve yirminci yüzyılın başında anarşistler evlilik kurumuna daha radikal saldırılar başlattılar.[49] 1913'te Aleksandra Kollontay *Yeni Kadın*'ı kutladı: Evli olmayan, kendi içsel gücünden gurur duyan, yaşamını aşka ya da tutkuya feda etmek istemeyen kadın. O sırada pek çok feminist, hareketin hangi kanadına mensup olursa olsun, kendi tercihiyle evlenmemişti. Bazıları "Miss" denilmeyi fiziksel ve manevi aşağılıklarına bir haraç sayarken, birçok feminist on sekiz yaşından büyük her kadına "Mrs" diye hitap edilmesinde ısrar etti.*[50]

* "Miss" evli olmayan kadınlar için, "Mrs" evli kadınlar için kullanılan "bayan" unvanıdır. – ç.n.

Aile sahibi birçok evli kadın doğum kontrolüyle ilgili yeni bir cinsellik imgesi bağlamında geliştirilen feminist bir tutum konusunda hemfikir duruma geldi. Birleşik Devletler'de 1870'lerde ortaya çıkan Ahlaki Eğitim Dernekleri "kendi kendinin sahibi" ve cinsel arzunun rasyonelleşmesi kavramlarını geliştirdiler. Hukuk ve eğitimle ilgili bu kampanyada Lucinda Chandler en ısrarlı seslerden biriydi.

Aşağı yukarı aynı zamanlarda Josephine Butler İngiltere'de fahişeliğin devlet tarafından düzenlenmesine karşı bir kampanya başlattı. Cinsellik sorunu sadece ahlaki açıdan değil, bilim, siyaset ve iktisat bakımından da incelendi.[51] Aktivistler cinselliğin tehlikeleri konusunda ısrarlı olmakla, erkekleri ve kadınları cinsel perhize çifte standardın bir panzehiri olarak bakmaya zorlamayı umdular. Böylece "sosyal arılık" on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde feminist parola haline geldi. Yirminci yüzyılın başına gelindiğinde cinselliğe yönelik daha olumlu bir tutum almak kadınlar için olanaklı olmuştu. Bunun nedeni kısmen birinci kuşak kadın hekimlerin kadınların bilimsel bilgiyle kendi vücutlarının kontrolünü tekrar ele geçirebileceklerini göstermiş olmaları ve öğrettikleriyle kadınları fiziksel doğalarıyla ilgili bilgisizliğin ve korkunun üstesinden gelmeye teşvik etmeleriydi. Kısmen de bir dizi Yeni-Malthusçu örgütün çeşitli doğum kontrol yöntemlerini tanıtmış olmalarıydı. Fakat bu hâlâ kaygan bir zemindi. English Malthusian League'in (İngiliz Malthusçular Birliği) üyesi Annie Besant 1877'de nüfus kontrolü üzerine bir kitap yayımlayınca tutuklandı.[52]

Cinsel hazzın üremeden ayrılması korku yarattı. Kocasıyla birlikte 1881'de Hollandalı Yeni-Malthusçular Birliği'ni kuran Alette Jacobs örgütün durumla ilgili çözümlemesinin sadece iktisada dayandığını düşündüğü için örgütten istifa etti. Feminist bir hekim olan Jacobs, Amsterdam'ın bir işçi mahallesinde bedava tıbbi hizmet vermeye devam etti. Kadınlara gebelik önleyici yöntemleri anlattı ve pek çok erkek meslektaşının kendisini lanetlemesine neden olan rahim fitili kullanmayı öğretti.[53]

Yeni-Malthusçuluğu, İngiltere'ye gelişinden otuz yıl sonra Paul Robin, yeniden nüfusçuların düşmanlığıyla karşılaştığı Fransa'ya soktu. Daha 1902'de Nelly Roussel, Madeleine Pelletier, Gabrielle Petit ve Claire Galichen Robin'in düşüncelerini savunuyordu. Ne var ki, Dr. Pelletier, kusursuz bir mantıksal tutarlılıkla kürtaj hakkını savunan tek kişiydi.[54] Bu arada Cenevre'de Yeni-Malthusçu bir grup üç dilde yayımlanan *La Vie intime*'in (1908-1914) dağıtımını yaptı ve planlı ebeveynliği savundu. Bu yüzyılın başında İsveç'te doğum kontrolünü ve kürtajı tartışan feminist dergiler sadece

L'Exploitée (1907-1908) ve Almanca taydaşı *Die Vorkämpferin*'di (1906-1920); her ikisinin de editörlüğünü İsveç Sendikalar Birliği'nin sekreteri Margarethe Faas-Hardegger yaptı.[55]

Birleşik Devletler'de Margaret Sanger ile Emma Goldman yasayı çiğneyip doğum kontrolünü teşvik ettiler ve I. Dünya Savaşı'ndan önce soruna öncelik veren birkaç feministin arasındaydılar.[56] Stella Browne ve Marie Stopes gibi doğum kontrolü ve kürtaj kampanyalarına katılan İngiliz feministler cinsel reform hareketiyle bütünleştiler. Bilimsel bir bağlamda kadın homoseksüelliğini tartışmaya da cüret ettiler.[57] Almanya'da birkaç yalıtık feminist ses homoseksüelliğin utanç haline getirilmesine işaret etti; fakat savaş öncesi evangelik ve "materyalist" feminizmin muhafazakâr ikliminde lezbiyenlerin siyasal örgütlenmesi olanaklı değildi.[58]

Modanın ve korsenin tiranlığına bir muhalefet başlatmak daha kolaydı. Bazı feministler kadınlar için yeni bir giyim kodu önerdi. Vücudun özgürlüğü için mücadele vejetaryenlikten ve hayvanları koruma hareketinden de etkilenen feminist bir kültürün bir boyutuydu. Birleşik Devletler'de Özgür Giyim Birliği 1878'de örgütlendi. Bu düşünce yüzyılın sonunda Avrupa'ya da yayıldı. 1899'da Hollandalı kadınlar Vereeniging voor Verbetering van Vrouwenkleding'i (Kadın Giysilerini İyileştirme Örgütü) kurdular.[59] Kadın vücudunu hantal giysilerden kurtarma amacı, genelde kadın sporlarının gelişmesiyle el ele gitti.

Ahlak

On dokuzuncu yüzyıl feministleri için cesaret ve erdem vücuttan daha önemliydi. Eğitimcilerin savunduğu manevi ve sosyal annelik, ilk hemşirelerin insancıl çabaları, profesyonel sosyal hizmetin kökeninde yatan yardımsever tutumlar; bütün bunlar kadınların cesaretine ve erdemine seslenen şeylerdi ve kadınların sosyal misyonunu kamçıladılar. Hoşnutsuzluk ve isyan değişmez bir biçimde adaletsizlik ve ıstırap deneyimleriyle başladı. Florence Nightingale *Suggestions for Thought to Searchers after Religious Truth*'ta (1859) bunu şöyle ifade eder: "Kadınlar neden tutku, zekâ ve ahlaki eylem sergilesinler . . . toplumda bu niteliklerden hiçbirinden yararlanamadıkları bir yere sahipken? . . . Kadınlar için daha iyi bir yaşam arzu etmeliyim."[60]

Kırım Savaşı sırasında bir hemşire olarak yaşadıkları onu hemşirelik okulları kurmayı yöneltti. Bazı feministlere göre, evangelik gelenekte derin kökleri bulunan "dünyayı kurtarma" misyonu, uygar değerleri geliştirme kampanyası biçimini aldı. 1899'da Paris'te Congrès International des Oeuvres et Institutions Féminines'i toplayan Pro-

testan feminist Emilie de Morsier özlü bir biçimde bunu ifade etti. Siyasal feminizme bir karşı ağırlık önerdi ve erkeklere karşı feminist eylem alanını yeniden tanımladı: "Toplumun iyiliği için çalışmak üzere sizin yanınızda yerimizi alsaydık ... şanınızı zerre kadar tartışma konusu yapmazdık ... biz kadınlar için anayurt, herhangi birinin acı çektiği yerdir."[61] Tarihsel olarak sosyal hizmetin profesyonelleşmesi kadınların kurtuluşu sürecinde yardımseverlik eylemine kazındı. Yüzyılın sonuna gelindiğinde belli yardımseverciler ile kadınların oy hakkından yana gruplar arasındaki bağlar biçimleniyordu.[62]

İngiltere'de ve Birleşik Devletler'de uygulandığı şekliyle yardımseverlik feminizm ile burjuva toplum arasındaki çatışmanın üstesinden gelmenin bir yolu olsa da, Alman manevi annelik (*geistige Mütterlichkeit*) kavramının çok daha etkili olduğu anlaşıldı. Herhangi bir açık çatışma olmadan cinsel düalizm çaktırmadan eşitlikçi yorumun yerini aldı. Bu yüzden 1882'de Henriette Goldschmidt feminist eleştiriyi elinin tersiyle bir tarafa itip, kadın hareketini siyasal istikrarın hizmetine soktu: "Kadının doğal işinin manevi yüceliği sadece aile görevlerinin bilinçli kavranmasına yol açmaz; alt sınıflarımızda 'annelik yüreği'ni uyandırmanın ve böylece içgüdüsel ve edilgen bir rolü önem bakımından erkeklerinkine eşit bilinçli bir role dönüştürmenin kadının kültürel misyonu olduğunun keşfedilmesine de yol açar."[63] Böylece kadının annelik erdemi sivik erdemle ikiye katlandı. On beş yıl sonra Helene Lange insan hakları kavramından epeyce uzak bir kültürel kurtuluş kavramı geliştirdi. Georg Simmel'in adını anan Lange, manevi anneliği kadın eğitiminin bir ideali ve kültürel yabancılaşmanın bir eleştirisi olarak canlandırdı.[64] Anneliği mitolojileştiren muhafazakâr versiyonuyla bu kültürel direniş biçimi toplumun kadınsalı sürekli dışlamasının belirtisiydi.[65]

Feministler evlilik içi ve dışı cinsel ilişkiyle uğraşmak için de ahlaka döndüler. Dahası öyle görünüyor ki, hem on dokuzuncu hem yirminci yüzyılın ilk bölümleri yeni etik kodların tanımlanması bakımından uygun dönemlerdi: On dokuzuncu yüzyılın başlangıcında Fourier'nin insani tutkular psikolojisi aşk ilişkileri için olasılıkları çeşitlendiren yeni bir ahlak önerdi.[66] Yirminci yüzyılın başında Alman ve Avusturyalı radikal feministler evli olmayan anneye itibarını iade eden yeni bir cinsel etik savundular. Bu arada ahlaki erdem, yasal fahişeliğin ilgasından yana olan kadınlarca yüceltildi. Cinsel çifte standarda karşı mücadelelerinde erkeklerin kadının kendini kontrol yeteneğini model aldıklarında ısrar ettiler. "Etik" feministler toplumun erkekler ile kadınlar arasında işbirliği ile daha yüksek bir ahlaki düzeye ulaşabileceğine inandılar. Josephine Butler'ın Fransız işbirlikçileri, "Hukuk adaletin tamamı değildir; ahlak ada-

letin tamamıdır" iddiasında bulundular ve *Revue de Morale progressive*'de (1887-1892) ve *Revue de Morale sociale*'deki (1899-1903) makalelerle kamuoyunu etkilemeye çalıştılar.[67]

Viyana'da Rosa Mayreder (1858-1938) ve Berlin'de Helene Stöcker (1869-1943) de çifte standarda saldırdı. Ne var ki, ilgacılardan farklı olarak kadın cinselliğine ve erotizmine itibarını iade etmeye çalıştılar.[68] Mayreder Wiener Ethische Gesellschaft'ta (1894'te kuruldu) "laik etik" dediği şeyi geliştirdi. Stöcker 1905'te başlamak üzere Bund für Mutterschutz und Sexualreform'u ve *Die Neue Generation* dergisini kendi propaganda platformu olarak kullandı. Evli olmayan annelerin ve gayri meşru çocukların durumunu iyileştirme gereğini vurguladı ve evlilik dışı cinsel ilişkilerin yasal ve sosyal olarak tanınması için çalıştı. Ne var ki, 1910'da Bund'un Alman Kadın Grupları İttifakı'na üyelik başvurusu reddedildi. "Yeni etik"i daha önce destekleyen radikaller bile Stöcker'in özgür aşkla ilgili tutumunu kınadılar. Cinselliğin ahlaki erdem olarak yüceltilmesi, cinsel özgürlüğe yönelik her ütopik hareketi engelledi.

Ekonomik Bağımsızlık

Ekonomik özerklik uğruna feminist mücadele birkaç evreden geçti. Burjuva kadınlar erkek hukuk uzmanlarının ve politikacıların desteğiyle evli kadının kendi mallarını istedikleri gibi yönetme hakkı için savaştılar. Bunu sağlayan yasalar Birleşik Devletler'de 1848'de, İngiltere'de 1882'de çıkarıldı. İsveçli hukukçu Louis Bridel doktora tezini evlilik iktidarı konusunda yazdı (1879). İtalya'da Convegno Femminile Nazionale, bu konuyu 1907'de asgari feminist programına dahil etti.

Evli olmayan burjuva kadın, çalışma hakkı arayışında ilk önce önyargıya karşı savaşmalıydı. Bazı ülkelerde burjuva kadın hareketi, çalışan kadınlardan önce özgürleşme talebinde bulundu. 1865'te Alman Kadın Grupları İttifakı özgürleşme talebini mesleki eğitim talebiyle birleştirdi. Fransa'da 1868'de Vaux-Hall'deki ilk feminist mitingler kadın emeği sorunuyla ilgiliydi. İsviçre'de kadınların çalışma hakkı yüzyılın bitimine kadar liberal Protestan grupların taleplerine dahil edilmedi. Ancak 1921'de Kadınların Çıkarları Üzerine İkinci Ulusal Kongre'den sonra İsveçli feministler kadının çalışma hakkı ve "eşit işe eşit ücret" ilkelerini onayladılar.[69] Birleşik Devletler'de oy hakkından yana öne sürülen ekonomik sav, doğal hukuka ve düalizme dayanan savların yerini aldı (Charlotte Perkins Gilman, *Women and Economics*, 1898). Kadın emeğinin itibarını artırmak amacıyla büyük sergiler düzenlendi. Bunlar farklı ül-

kelerde farklı zamanlarda yapıldı: Berlin'de Lette-Verein 1868'de bir kadın emeği sergisi düzenledi; Nationale Tentoonstelling van Vrouwenarbeid 1893'te Lahey'de başladı;[70] Paris'te Uluslararası Kadın Sanatları ve İşleri Sergisi 1902'de kapılarını açtı; İsviçre'de 1928'den sonra bir İsveç Kadın Emeği Sergisi (SAFFA) düzenlendi. Yüzyılın sonuna doğru profesyonel kadın grupları tikel grupların çıkarlarını temsil etmeye başladılar.

Çalışmaya büyük özgürleştirici güçler atfedildi: "Kadın emeğinin bütünsel evrimi . . . kör olmayan ve kör gibi davranmayan herkese modern dünyada başka hiçbir görüngünün böylesine devrimci sonuçlar üretmediğini gösteriyor."[71] Ne var ki, işçi sınıfı kadınları için asıl sorun çalışma hakkı değil, işçi olarak sömürülmeleriydi. Onların talepleri arasında gece çalışmanın yasaklanması, sekiz saatlik işgünü, fabrika denetçilerinin çalıştırılması, çocuk çalıştırmanın yasaklanması, ev içi yardım sömürüsüne son verilmesi, fahişeliğe son verilmesi vb. vardı.

Ev işine çok az ilgi gösterildi. Sadece ilk sosyalist feministler Fourier'nin adını anarak ev işine üretken emek gözüyle bakıyorlardı. Hubertine Auclert Marsilya işçilerinin 1879 kongresinde ev işinin ücretlendirilmesi talebini tek başına dile getirdi. Alman sosyalist Lily Braun, *Frauenerbeit und Hauswirtschaft*'ta (1901) ev işinin rasyonelleştirilmesini önerdi. Çek kadınların hareketlerini ev işi sorunu etrafında örgütlemelerini öneren bir erkekti: Prag Sanayi Müzesi'nin kurucusu Vojta Fingerhut-Narpstek emek tasarrufu sağlayan ev gereçleri lehine büyük bir kampanya başlattı ve kadınların model olarak Amerikan evine bakmalarını önerdi. 1862'de mühendislere "yeteneklerini ve dehalarını sadece ağır sanayinin ihtiyaçlarına değil, evin ihtiyaçlarına da" adamaları çağrısında bulundu.[72]

Ev işi yirminci yüzyılın başında aile yardımının eksikliği nedeniyle feminist gündeme geri döndü. İsveçli feminist Ellen Key ev işine ücret düşüncesini öne sürdü.

Ekonomik bağımsızlık uğruna savaş hiçbir zaman bitmez. Kadınlar ekonomide kendilerine bir yer edinirken bile, "çift gün"ün (işgünü artı evde ev işi) ve sosyal politika yokluğunun kurbanı oldular. Yirminci yüzyılın başında çalışma hakkı uğruna mücadele, bu nedenle cinsel ayrımcılık üzerine savaşlarla birbirine karıştırıldı.

Stratejiler ve İttifaklar

Stratejiler ve ittifaklar reformizmden radikalizme kadar uzandı. Birleşik Devletler'de on dokuzuncu yüzyılın ortasında feminizm, Ame-

rikan kurumlarını rasyonalist, eşitlikçi çizgiye uygun yeniden yapılandırmayı amaçlayan reformist burjuva bir stratejinin parçasıydı.[73] Bu reform hareketi için "yaşamsal sorunlar" sivil toplum sorunlarıydı. Feministler özel alanda belli bir güç elde etmeye çalıştılar ve ettiler. Geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılda Amerikalı bazı feministler farklılığı vurgulayan ayrılıkçı bir siyasal stratejiye yöneldiler; bu stratejinin orta sınıf kadınların kültüründe kökleri vardı. Kadın kulüpleri yurttaşlıkla ilgili reform gündemleri benimsediler ve kadınları kendilerini sadece kadı ve anne olarak değil, vatandaş olarak tanımlamaya teşvik ettiler. Bu strateji o kadar kapsamlıydı ki, kadınlar 1920'lerde oy hakkı elde ettikten sonra Amerikan feminizminin gerilemesini bazıları kadın kültürünün genel bir değersizleşmesine bağladılar.[74] Lezbiyen feminizm de bu ayrılıkçı eğilimden esinlendi.

Avrupa'da taktikler liberal reformizm ile sosyal Protestan ahlakçılık arasında gidip geldi. Örgütlenme taktikleri ve propaganda yöntemleriyle sosyalizmin yükselişi feministlerin daha saldırgan bir yaklaşımını teşvik etti.[75] Aktivistler dört alana odaklandılar: Propaganda, sivil itaatsizlik, aktif şiddet dışılık ve fiziksel şiddet. Yirminci yüzyılın başında pek çok radikal feminist kendilerine "militan" adını kazandıran kanıtlanmış sosyalist taktikleri –sokak gösterileri, pankartlar, sloganlar, bayraklar, muhaliflere saldırılar– benimsedi. Modern propaganda teknikleri ağızdan ağza aktarılarak geniş bir alana yayıldı. (Rosiska Schwimmer ve izleyicileri bu teknikleri Macaristan'da genel oy hakkı hareketinde kullandılar.) Sadece küçük bir azınlık sivil itaatsizlik yaptı: Almanya'da Anita Augspurg ile Lida Gustava Heymann ve Fransa'da Hubertine Auclert ile Madeleine Pelletier gibi birkaç yalıtık feministle birlikte İngiltere'de Kadınların Özgürlüğü Birliği ile Kadınların Vatandaşlığı İçin Oy, kadınlar yasama organında temsil edilmedikleri sürece vergi vermeyi reddetti.

Militanlık hükümete şiddet dışı meydan okuma aktif biçimini de alabilirdi: Politikacıları sorgulama, yasama organı oturumlarını kesintiye uğratma, harç ödememe, hapishane açlık grevleri. İngiltere ve Fransa'daki sıra dışı kışkırtmalar feminist imgelemin yaratıcılığına tanıklık eder.[76] Nisan 1901'de Fransa İnsan Hakları Bildirgesi anısına bir posta pulu çıkarınca, Jeanne Oddo-Deflou, üzerinde "Kadın Hakları" tablosunu elinde tutan bir erkek resmi bulunan karşı bir pul önerdi. Bu, büyük bir başarı elde etti. 1904'te Napoleonik Yasa onurlandırıldığında, Hubertine Auclert, feminist bir gösteride yasanın bir kopyasını yırttı. Aynı kutlamayla bağlantılı yapılan bir şölenin ortasında, Solidarité des Femmes'ın sekreteri Caroline Kauffman üzerinde, "Yasa kadınları ezer, Cumhuriyet'i onursuzlaştırır!" sloganı yazılı balonlar uçurdu.

Kadınların oy hakkını savunan bazı İngiliz kadınlar fiziksel şiddete, kundakçılığa ve vandalizme, liderleri Emmeline Pankhurst'un İrlanda milliyetçi hareketinden ödünç alındığını iddia ettiği militan eylemin aşırı biçimlerine yöneldi.[77]

Demokratik İttifaklar

İttifaklar dinsel ve siyasal güçlerin bir araya geldiği yerde oluştu. Bir grubun, hatta bir tek feministin deneyimleri ittifakları değiştirebilirdi. Avrupa'nın her tarafında feministler ile demokratlar güç birliği yaptılar. Almanya'da özgür kiliselerin mensupları demokratlarla ve işçi hareketiyle bağ kurdular. 1860'larda kadın hareketi bu muhalifler üzerinden demokratik-cumhuriyetçi enternasyonalizmle ve pasifizmle ilişki kurdu. Görünüşe bakılırsa laik demokratik muhalefetin tutumu ile özgür kilise cemaatlerinin ve Louise Otto'nun etrafında toplanan kadınların tutumu benzerdi.[78]

Fransa'da feministler ile cumhuriyetçiler demokratik mücadele için ittifak yaptılar. 1870 ile 1890 arasında Fransız feminizmi mason Léon Richer'den (1824-1911) ve özgür düşünür Maria Deraismes'den (1828-1894) etkilendi. Babalık ve boşanma davası açma hakkı radikal gündemde yer aldı. Fakat bu iki lider, Katolik Kilise yararlanacağı korkusuyla kadınlara oy hakkının hemen verilmesinden yana değildi. Hollanda'da özgür düşünürler edebiyat ve tiyatro dünyasından, özellikle De Dageraad ("Şafak") çevresinden feministlerle ortak mücadele yürüttüler.[79] Ne var ki, Fransız feministler, özgür düşünürler ve masonlar arasındaki ittifak süreç içinde fazla ürün vermedi. Etkisi esas olarak simgeseldi, kadınlar için eşitlik ve siyasal haklar lehine ifadelerle sınırlı kaldı. Bu tür ilke ifadelerinden usanan Fransız feministler doyurucu olmayan müttefiklerinden uzaklaşıp, daha bağımsız taktikler benimsediler.[80]

Liberallerle ittifaklar İngiltere'den Rusya'ya kadar Avrupa'nın her tarafında şekil aldı. Liberalizmin doğum yerinde feminizm ile John Stuart Mill'in yararcılığı arasında güçlü bir bağ kuruldu.[81] Kadınların Oy Hakkı İçin Ulusal Dernek'in lideri Lydia Becker Manchester'lı bir liberaldi. Serbest ticareti savunan Lancashire'lı liberallerin desteğine sahipti. Parlamentoda sol kanat liberaller yüzyılın bitimine kadar kadınlara oy hakkı verilmesinden yana konuştular. İsveç'te ve Danimarka'da 1900'ün oy hakkı savunucuları liberal partiyle ittifaklarından büyük ölçüde yararlandılar.[82] Avusturya ve Almanya'da liberaller kadınlara iş bulmayı teşvik eden grupların oluşmasını teşvik ettiler. Wiener Frauen-Erwerbsverein (1866), Prag'da ve Brünn'deki benzer gruplar için bir model işlevi gördü.[83] Hollanda'da Helene

Mercier'nin sosyal hizmetten yana çabaları, zengin sol kanat liberallerce finanse edildi.[84] Feminizmin 1905'ten sonra ortaya çıktığı Rusya'da bile feministler liberal parti Kadet'in desteğinden yararlandılar.[85] Latin ülkelerde ise feministler liberallerle ittifaklar kuramadılar. İtalya'daki durum Fransa'dakine benzerdi: Anna Mozzoni 1880'lerde hep birlikte bir tür bağımsız sol oluşturan İtalyan Masonlar, cumhuriyetçiler ve liberallerle birlikte çalıştı. Fakat cumhuriyetçi, ruhban karşıtı solun ekonomik başarısızlığından ve demokrasiye kayıtsızlığından düş kırıklığına uğradı ve hiçbir zaman sosyalist partiye girmemesine rağmen, sosyalizme yöneldi.[86]

Sosyalist İttifaklar

On dokuzuncu yüzyılın başından itibaren feminizm ile sosyalizm yakın arkadaş oldular. Engels'in *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*'nin (1884) ve Bebel'in *Kadın ve Sosyalizm*'inin (1883) yayımlanması ittifaka sağlam bir teorik temel kazandırdı. Fakat sosyalist feministler erkek yoldaşlarını vaatlerini yerine getirmeleri için dürtmeye çalışınca, ikirciklilikler ve çatışmalar ortaya çıktı. Sosyalist feministler bazen proleter davayı incitme korkusuyla feminist amaçlarını ilan etmekte gönülsüz davrandılar. 1890'lar büyük bir örgütlenme çabasına tanık oldu: Avrupa'nın ilk sosyalist partisinin, Hollanda Sosyal Demokrat Birlik'in feministleri özekliği yeğlediler. Yedi yıllık ortak deneyimden sonra, "kadın sorunu"na hakkını vermek umuduyla partiden ayrılıp, Vrije Vrouwen Vereeniging'i (1889) kurdular. 1894'te yeni bir sosyal demokrat işçi partisi kurulunca, kadınlar zorunluluktan ötürü parti yapısıyla bütünleştiler, fakat ayrı örgütlendiler; örneğin Mathilde Wibaut-Berdenis van Berlekom güneybatının işçi kadınlarını Samen Sterk (Birlikte Güçlü, 1902) olarak örgütledi. Parti propagandasının Amsterdam'lı kadınlara ulaşamadığını görünce, orada kadın propaganda kulüpleri kurdu. Parti bu kulüpleri resmi yan kuruluşlar olarak birleştirmekte ısrar etmesinde rağmen, kadınların dergisi *Proletarische Vrouw*'u finanse etmedi.[87]

İtalya'da eklektik sosyalist Anna Kuliscioff (1854-1925) başlangıçta *Rivista internazionale del socialismo*'daki (1880) makalelerde sosyalizm ile feminizmi bir tek dava olarak ele aldı. Fakat daha sonra sosyalist partinin ihtiyaçları ağır bastı. Kadın ve çocuk emeği konusunda Kuliscioff'un desteklediği bir yasa 1902'de çıkınca, zaferi feminizmden çok sosyalizm için önemli saydı. Aynı şekilde kadınların oy hakkı lehine ajitasyonu partinin çıkarları bakımından "vazgeçilmez ve yararlı bir zorunluluk" olarak gördü.[88] Sonuç ola-

rak Kuliscioff İtalyan kadınlar için, sözde feminist gruplardan fazlasını yapmış olabilir.[89]

I. Dünya Savaşı'ndan önceki yirmi yılda sosyalist kadınlar ile parti ve sendikalar arasındaki ilişkileri, burjuva kadınların talep ettiği biçimsel eşitliğin sosyal eşitsizlikleri kalıcılaştırdığı inancı damgaladı. 1893'te Zürih'te toplanan Uluslararası İşçi Kongresi kadın işçilerin korunması için özel yasalar ilkesini kabul etti ve ondan sonra sosyalist kadınlar ile burjuva kadınlar arasında herhangi bir koalisyon olanaksızlaştı.[90] Kopuş, bazı ülkelerde diğerlerinden daha barizdi. Avusturya'da burjuva kadın hareketiyle ilişkiler Almanya'dakinden daha rahattı. Örneğin Theresa Schlesinger sadece işçi hareketine katılmakla kalmadı, kadınların oy hakkını savunan Augusta Fickert, Rosa Mayreder ve Marie Lang'ın kurduğu bağımsız feminist dergi *Dokumente der Frauen*'e (1899) yazı da yazdı. Yine de, Avusturyalı sosyalist kadınların partilerine sadakati mutlaktı. 1905'te kadınlara oy hakkı verilmesi talebinden taktik nedenlerle vazgeçtiler; daha acil hedef, erkekler için genel oy hakkını elde etmekti.[91]

Tekstil sanayiinde çalışan İngiliz kadınlar, Chartist'lerin elli yıl önce karşılaştığı kaderle on dokuzuncu yüzyılın sonunda karşılaştılar. Oy hakkı isteyince ve yeni İşçi Partisi'ne bel bağlayınca, sabırlı olmaları söylendi. Avusturyalı benzerlerinden farklı olarak bu İngiliz kadınlar partiye sırt çevirdiler. Bir kere Gladstone yönetimindeki liberaller tarafından düş kırıklığına uğratılan Emmeline Pankhurst kadınların oy hakkını Manchester Bağımsız İşçi Partisi kanalıyla savunmaya çalıştı. Kocasının ölümünden sonra bu partiden de ayrıldı ve enerjisini toplayıp iki kızıyla birlikte, oy hakkı savaşında radikal bir yaklaşım benimseyen Kadınların Sosyal ve Siyasal Birliği'ni (1903) kurdu.[92]

Avrupa gibi Birleşik Devletler de sosyalist-feminist ittifakında iki ayrı evreye tanık oldu. Ütopik sosyalist geleneğin bir ürünü olan Frances Wright 1830'larda New York işçi hareketinde Robert Owen ile işbirliği yaptı; amaçları, sınıf, ırk ya da cinsiyet nedeniyle baskının olmadığı bir toplumdu. Fakat ulusal eğitim planı, ev dışında eğitim işçi sınıf aileleri korkuttuğu için, hareket içinde fazla ilgi görmedi. On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Amerikan sosyolojisinden ve bu sosyolojinin sınıf uyumu fikrinden etkilenen Charlotte Perkins Gilman kendi kişisel sosyalist feminizmini geliştirdi.[93] California Sendikalar Federasyonu onu bir madalyayla ödüllendirdi ve 1896'da Londra'da toplanan İkinci Enternasyonal'e delege olarak gönderdi. Kitabı *Women and Economics* (1898), Uluslararası Kadın Konseyi'nin Londra Kongresi'nde son derece iyi karşılandı. Oy hakkı savunucularından şu bakımdan ayrı durdu: "Oy hakkı savunucularının istediği siyasal eşitlik gerçek özgürlüğü getirmeye yeter-

li olduğunu kanıtlamadı. Hizmetçi olarak çalışan ya da hiç çalışmayan, erkekler tarafından beslenen, giydirilen ve cep harçlığı verilen kadınlar oy sandığı yoluyla özgürlüğe ya da eşitliğe ulaşamazlar."[94] Gilman'a göre sosyalizm her şeyden önce üretimin toplumsallaşması demekti. Sosyalizmin uygulanması ona göre herhangi bir partiye üye olmaktan daha önemliydi. Dahası, aydınlanmış burjuva unsurları işçi sınıfından daha ilerici görüyordu.

Anarşist İttifaklar

Sosyalizm ile feminizm arasındaki ilişki çatışmalı olunca, anarşizmle ilişki kurma fırsatı da tamamen kaçırıldı.[95] Hiçbir feminist anarşist hareket ortaya çıkmadı. Fakat kadınlar için de özerkliği ima eden bireysel özerklik düşüncesi özgürlükçü çevrelerde onurlandırıldı. Yalıtık anarşist kadınlar bu konuya duyarlıydı. Özellikle Fransa'da *Anarchie* dergisinin eş kurucusu Anna Mahé anarşist eğitim ilkelerini, annenin eşsiz rolünü ve özerklik idealini hesaba katacak şekilde belirledi. Konuyla ilgili makale dizileri *L'Hérédité et l'education* başlıklı bir broşürde toplandı (1908). Özgürlükçüler hem genel oy hakkı savunuculuğunu, hem Medeni Kanun'u iyileştirme çabalarını reddettiler; fakat Nelly Roussel, Madeleine Pelletier ve Madeleine Vernet'nin çabaları sayesinde Yeni-Malthusçu konularda feministlerle işbirliği yaptılar. Birleşik Devletler'de Emma Goldman kürtaj, gebeliği önleme ve meni kanalı ameliyatı üzerine sayısız konferans verdi.[96]

İsviçre'de Margarethe Faas-Hardegger 1905 ile 1909 yılları arasında sendikal örgütlenme çalışmalarında kadınların sosyal ve siyasal haklarını, doğum kontrolünü ve kürtajı vurguladı.[97] Fransız devrimci sendikacılığından ve onun doğrudan eylem yöntemlerinden, grevlerinden, boykotlarından ve kooperatifler kurmasından esinlendi. Ayrıca sendika sekreterliği görevini kaybetmesine neden olan antimilitarist bir tutum da aldı.

Genel olarak liberallerle, sosyalistlerle ve anarşistlerle feminist ittifaklar, müttefik grupların tutumlarına kadınların desteği kadar güçlüydü. Taraflardan her birini kendi takıntısı vardı: Liberaller için çalışma ve genel oy hakkı; sosyalistler için işçilerin korunması ve eğitim; anarşistler için doğum kontrolü.

Anti-feminizmler

Anti-feminist tepkiler iki ana konu etrafında belirginleşti. Fransa'da işçi sınıfı, düşünceleri Fourier'nin düşüncelerine karşı olan Pierre-Jo-

seph Proudhon'un etkisindeydi. Feministler, kadınların ya "ev kadını ya orospu" olmaları gerektiğini savunan ve hem sosyalist, hem sendikalist çevrelerde etkili olan Proudhoncu fikri eleştirdi. En önemli eleştiriler Juliette Lamber'in *Idées anti-proudhoniennes sur l'amour, la femme et le mariage*'ı (1858) ve Jenny d'Héricourt'un *La Femme affranchie*'siydi (1860). 1913'te Lyon'da patlayan Couriau olayı, sendikalist anti-feminizmin çarpıcı bir örneğini verir: Dizgici Emma Couriau sendikaya girmek isteyince, sadece reddedilmekle kalmadı, kocası da karısının sektöre girmesine engel olamadığı için sendikadan atıldı. Bu skandal sendikalist ve feminist basında büyük yankı buldu.[98] Almanya'da Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein (1863) sendikasının ilk başkanı Ferdinand Lassalle'ın izleyicileri kadınların fabrikalarda değil, evde çalışmalarını savundular. Proleter anti-feminizm ve kadın düşmanlığı kadınları bu şekilde "ev içi alan"a havale etti.[99]

Akademik dünyada, özellikle tıp ve hukuk alanında anti-feminizm kendini hararetle ifade etti. Örneğin Viyana'da kadınlar 1890'larda tıp fakültesine kabul edilmeyi istediler. Bir cerrah olan Profesör Albert, uzun bir tartışma başlatan bir broşürle muhalefetini ifade etti ve Marianne Hainisch'ten hızlı bir cevap aldı: *Seherinnen, Hexen und die Wahnvorstellungen über das Weib im 19. Jahrhundert* (1896).[100] Hukuk okuyan ilk Avrupalı kadın Emilie Kempin-Spyri, Zürih Üniversitesi'ne 1883'te yazıldı; ilk önce hukuk diploması verilmedi ve daha sonra Roma hukuku kürsüsüne adaylığı reddedildi. New York'a göçmek zorunda kaldı ve orada ilk kadın hukuk kolejini kurdu. 1891'te Zürih'e tekrar dönünce, hukuk fakültesine girme ikinci girişimi de başarılı olmadı. Ardından uluslararası özel hukuk konusunda bir uzman olarak Berlin'de işini yürütmeye çalıştı ve fazla başarılı olamadı. 1899'da şevki kırıldı ve bir Basel psikiyatri kliniğinde kurul üyesi olarak çalışmaya çalıştı.[101]

İsveç'te "feminist anti-feminizm" etrafında August Strindberg ve feminist Ellen Key'in de katıldığı ilginç bir tartışma gelişti.[102] Strindberg İsveç feminizmini fazla taşralı olmak ve Pietist ahlakçılara çok yakın olmakla eleştirdi. *Giftas*'ın (Evli, 1884) önsözünde Ibsen'i eleştirdi ve evliliğe ve aileye saldırdı; fakat ona yerleşik düzen kadar baskıcı görünen yeni reformizmleri de eleştirdi. Yenilikçi bir eğitimci olan Key de, Strindberg gibi, Frederike Bremer Birliği'nin feministlerince savunulan cinsel perhiz normunu kabul etmedi. Fakat her şeyden önce, orta sınıf kadınların tutkuları erkeklerinkiyle aynı olduğu ölçüde savundukları eşitlikçiliği eleştirdi. *Missbrukad kvinnokraft*'ta (Kadınların İktidar Suiistimali, 1896) ve *Kvinnopsykologi och kvinnliglogik*'te (Kadınların Psikolojisi ve Kadın Mantığı, 1896), dik-

kati kadınlarda benzersiz olana yeniden odaklamaya çalıştı. Annelik savunusu, bir bireycilik ve özgürlük savunusuyla bağlantılıydı.

Diğer uçta "erilci feminizm"i buluruz: Her feminist talebe karşı çıkan kurtulmuş kadın. Victoria dönemi ataerkilliğinin yarattığı kadınlık kavramına kendi cinsini yadsıyarak karşı koymayı tercih eden Victoria dönemi yazarı Eliza Lynn Linton (1822-1898) bu paradoksal tutumu benimsedi.[103]

Tarihsel Şahsiyetler

On dokuzuncu yüzyılın feministlerinde, ister tek başına, ister bir grubun üyeleri olsunlar, kahramanca bir şey vardı. Alışılmadık başarıları zamanlarının kışkırtıcı kıvılcımını yaşamamıza olanak verir; önemli bir şeyi açığa vururlar ve "kadın olma onuru"nu iletirler.

Birkaç yalnız feministten, çoğunlukla kendi çağlarının, sınıflarının ve ülkelerinin ilerisinde olan kadınlardan söz edelim. Victoria dönemi feministi Harriet Martineau (1802-1876) evliliği reddetti ve yazı yazarak geçimini sağladı. Sosyal bilimlerin kurumsallaşmasından epey önce bir sosyolojik ve siyasal gözlem tekniği geliştirdi. Siyasal iktisat üzerine eserleriyle otuz yaşında ünlenen Martineau, Avrupa'da ve Birleşik Devletler'de kadınların rolü ve siyasal statüsünü zekice çözümledi. Yazıları İngiltere'de, özellikle kadınların eğitimini iyileştirmeye, yasal fahişeliğin ilgasına ve kadınlara oy hakkı kazanmaya yönelik birçok ilerici hareketin doğuşunu yüreklendirdi.[104]

İsveçli aristokrat Meta von Salis-Marschlins (1855-1929) o zamanın liberal siyasetine aykırı düşünceler savundu; demokratikleşmeyi değil, Nietzscheci anlamda aristokratikleşmeyi savundu. *Die Zukunft der Frau*'da (1886), erkeklerin ve kadınların "aile mekanizma"sının sınırlayıcı çerçevesine uymadan ruh arkadaşı olabildikleri ütopik bir "kadın-insanoğlu"nu *(Frauenmenschentum)* cesurca çizdi.[105] İsveç feminizminin yardımsever çalışmalara gömüldüğü bir sırada, o hukuk ve felsefe çalıştı, kadınlara eşit hak davasını savunmak için seminer turları düzenledi.

Başka bir aristokrat, Avusturyalı Bertha von Suttner (1843-1914) bir tek düşüne için yaşadı: Avrupa'da ve dünyada barış. II. Wilhelm'in sömürgeci krallığında ya da Balkanlar'a yönelik yayılmacı politikasıyla Habsburg İmparatorluğu'nda barış uğruna savaşma küçük bir şey değildi. "Barış cazgırı" ve "histerik mavi çoraplı" diye onunla alay edildi; yine de romanı *Die Waffen nieder!* (1889) bir düzine dile çevrildi. Yüzlerce pasifist toplantı örgütledi ve kadınların hiçbir

siyasal hakka, siyasal bir gruba mensup olma hakkına bile sahip olmadığı bir zamanda politikacıları ve diplomatları ikna etmeye çalıştı. Siyasetin genç hanımefendiler için tabu bir konu olduğu geçmiş göz önüne alındığında, bu özel başarısı daha da çarpıcıydı.[106]

Hollandalı şarkıcı ve oyuncu Mina Kruseman (1839-1922) kurtuluşu vaaz etmekten çok yaşamak istedi. Yayımlanan ilk öyküsü *Een huwelijk in Indië* (1873) isteğine rağmen evlenmeye zorlanan genç bir kadınla ilgiliydi. Kadınlara boyun eğdirilmesine yönelik bu gerçekçi eleştiri diğer Hollanda kurgusallarıyla keskin bir karşıtlık içindedir. Mina genç kadınlara yazmayı ve oyunculuğu öğretti ve sanatçı olarak saygı kazanmak için yayıncılarla nasıl görüşeceklerini ve kendilerini nasıl eğiteceklerini onlara gösterdi. Ona göre özgür bir kadın hem bekâr, hem aktifti.[107]

İngiliz Olive Schreiner (1855-1920) rakipsiz bir feministti. Güney Afrika'da doğan, Eleanor Marx'ın arkadaşı olan Schreiner, ilk İngiliz cinsellik teorisyenlerinden biri olan Havelock Ellis'in yaşamında yıllarca merkezi bir figür oldu. Britanya'da ne feministlerin, ne sosyalistlerin ülkenin Güney Afrika ile sömürge ilişkilerini sorguladığı bir zamanda o, ırk sorunuyla ilgili anlaşılır bir çözümleme yaptı (ölümünden sonra *Thoughts on South Africa*'da yayımlandı, 1923). Ona göre yaşam, siyaset ve yazmak, şimdi ünlü olan, "Kişisel olan siyasaldır" ifadesiyle özetlenen dikişsiz bir bütündü.[108]

Berlinli Hedwig Dohm (1833-1919) ateşli bir feminist teorisyendi. Bir Yahudi olarak durumu, onun alışılmamış ölçüde keskin bir gözlemci olmasına yardım etmiş olabilir. Kalemiyle geniş bir feminist sorunlar cephesinde savaştı. İlk broşürü ruhban sınıfa saldırıyordu: *Was die Pastoren von Frauen denken* (1872). Bunu aile içinde kadının ezilmesiyle ilgili bir çözümleme izledi: *Der Jesuitismus im Hausstande* (1873). Almanya'da kadın hareketinde bile oy hakkı sorunuyla yüzleşmek için henüz çok erken olduğu halde, *Der Frauen Natur und Recht, Eigenschaften und Stimmrecht der Frau*'yu yayımladı (1876). *Die wissenschaftliche Emanzipation der Frau*'da (1874) kadının aşağılığıyla ilgili yakın zamanın anatomik, fizyolojik ve tıbbi teorilerini çürüttü ve *Die Antifeministen*'de (1902) çözümlemesini daha da geliştirdi. Hedwig Dohm, Nietzsche ile Moebius'u saldırdığı anti-feministler arasında saydı. Yaşamı boyunca kadınların cinsel, mali ve psikolojik ezilmesine karşı çıktı.[109]

Bu yalnız feministler tekil güçleriyle öne çıkarlar. Bazıları enerjilerini yaşam boyu dostluklardan aldı. Amerikalı Elizabeth Cady Stanton (1815-1902) ile Susan B. Anthony (1820-1906) –biri anne, diğeri siyasal tercih nedeniyle bekâr– köleliğe karşı ve kadınların oy hakkı uğruna savaşta birbirlerinden ayrılmadılar; Anthony yaşla bir-

likte daha muhafazakârlaşmasına ve Stanton özellikle din ve cinsellik konularında daha radikalleşmesine rağmen. Stanton'u evden dışarı çıkıp kamusal yaşama girmeye teşvik eden Anthony'ydi. İlişkileri hem duygusal destek, hem entelektüel uyarı bakımından yaşamsaldı ve her iki kadının aykırılığını belirginleştirdi. Birlikte sadece sayısız grup kurmak, sayısız toplantıda konuşmak ve feminist kongreler örgütlemekle kalmadılar, *History of Woman Suffrage*'i da yayımladılar (1881).[110]

Alman Helene Lange (1848-1930) ile Gertrude Bäumer (1873-1954) (ikisinin de babası Protestan papaz) benzer bir "çift" oluşturdular. Allgemeinen Deutschen Lehrerinnenvereins'in kurucusu Lange, kendisinden daha genç olan öğretmen Bäumer'in entelektüel ve siyasal gelişimini etkiledi. Ortak çalışmalarının meyvesi, kültürel misyonlarının bir özeti olan *Geschichte der Frauenbewegung in den Kulturländern*'de (1901) bulunabilir.[111]

İki İsveçli feminist, Helene von Mülinen (1850-1924) ile Emma Piecynska-Reichenbach (1854-1927) 1890'da birlikte yaşamaya başladılar. Birlikte yaşadıkları otuz yıl çok büyük miktarda enerjiyi serbest bıraktı. İki kadın İsveç Kadın Dernekleri İttifakı'nı kurdu. Bern'deki evleri, dünyanın her tarafından gelen feministler için bir tür hac yeri haline geldi. İlgacı mücadelede ve İsviçre'de kadın yardım evlerinin yaratılmasında Josephine Butler ile yakın ilişki içinde çalıştılar.[112]

Bazı feminist aileler kuşakları kapsadı. İngiltere'de Pankhurst'lar ve İsviçre'de De Morsier'ler, bu ailelerin en dikkate değerleri arasındaydı. Emmeline Pankhurst (1838-1928) kız kardeşleri Christabel (1880-1948) ve Sylvia (1882-1960) ile birlikte Kadınların Siyasal ve Sosyal Birliği'ni kurdu. Her üçü de kadınların oy hakkı uğruna savaşa katıldı.[113] İsveç sosyal Protestan çevreden De Morsier'lerin üç kuşağı –Emilie de Morsier (1843-1896), onun oğlu Auguste de Morsier (1864-1923) ve torunları Valérie Chevenard de Morsier (1891-1977) ve Emilie Droin de Morsier (1898 doğumlu), eşleriyle birlikte– Uluslararası İlgacı Federasyon'la birlikte çalıştı.[114]

İster kişilik parlaklığıyla, ister özenli ısrarla olsun, ister kısa süreli kötü şöhretle, ister uzun ve sabırlı çabayla olsun, bu kadınların tümü yüzyılın bilinci üzerinde iz bıraktı.

Kadın Hareketi Tarihçileri

Deneyimlerini anlatmaya istekli bazı feministler on dokuzuncu yüzyılda Batı feminizminin tarihini yazmayı üstlendiler. İki standart

referans, konuya farklı yaklaşımları yansıtır. Biri –Amerikan– Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony ve Matilda Gage'in 1881 ile 1887 yılları arasında yayına hazırladığı altı ciltlik *History of Woman Suffrage*'di. Diğer –Alman– Avrupa'daki ve Birleşik Devletler'deki feministlerin işbirliğinin ürünüydü ve örgütlenmelere ve mücadelelere ilgiyi yansıtır. Helene Lange ile Gertrude Bäumer'in yayına hazırladığı bu eser bir elkitabı biçimini aldı, *Handbuch der Frauenbewegung* (Kadın Hareketinin Elkitabı, 1901).

Kaethe Schirmacher (1865-1930), *Féminisme aux Etats-Unis, en France, dans la Grande-Bretagne, en Suède et en Russie*'yi (1898) yazarken kendi gezi deneyimlerinden yararlandı. Beş farklı tip feminizmi bir elkitabı biçiminde sunmayı da tercih etti. 1909'da Ellen Key (1849-1926) İsveç'te *Kvinnorörelsen*'i (Kadın Hareketi) yayımladı. Kitap, feminizmin farklı yaşlarda ve farklı sosyal geçmişleri olan erkekler ve kadınlar üzerindeki etkisini çözümledi.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra feministler on dokuzuncu yüzyıl feminist geleneğiyle ilgilenmeye devam ettiler. Ray Strachey (1887-1940) *The Cause*'u (1928) yayımladığında, İngiliz feministlerin mücadelelerini tüm çeşitliliğiyle sunmak için kendi hatıraları da dahil olmak üzere çeşitli malzemelerden yararlandı. Hollandalı Kadınlar Ulusal Konseyi'nin başkanı Johanna Naber (1859-1941), *Chronologisch Overzicht*'te (1937) kendi ülkesindeki kadın hareketinin seyrini yeniden inceledi.

Bu nedenle yirminci yüzyılın başında üçüncü kuşak feministler, bugünkü feministler gibi, etkiler sorunuyla yüzleştiler. On dokuzuncu yüzyıl feminizminin portresi anımsananlardan ve aynı şekilde unutulanlardan ortaya çıktı. Çeşitli söylemleri ve pratikleri şekillendiren isyanın, baskının ve reformun izlerini taşır. Fakat şanın ömrü genellikle savaşın ömründen daha kısa oldu. Öyle görünüyor ki, her feminist kuşak, henüz kesin bir biçimde ulaşılmayan bir amaca doğru mücadeleyi üstlenmek zorunda kaldı.

19

Yeni Havva ile Eski Âdem

Annelise Maugue

KADINLARIN DURUMUNDAKİ dramatik değişikliklerin kanıtları için edebiyata bakmaya gerek yok: Başka yerlerde bolca kanıt bulunabilir. Ne var ki, edebiyat görüngünün çağdaşlarca nasıl algılandığını saptamamıza yardım eder ve bu algılama hareketin hızını ve yönünü açıkça etkilemiştir.

Sorun yazarların ilgisini çekti demek, ifadeyi yumuşatır: Onları heyecanlandırdı. Konu çok sayıda esere neden oldu. Özünde konuyla ilgili olmayan çalışmalarda yer buldu. Kısaca, edebiyata bakarak yargıda bulunursak, çağdaşlar sürecin öneminin epeyce farkındaydılar. Dahası, erkek yazarların ikinci cinsin kaderine –gerdek gecesi travması yaşamış ya da diploma düşlerini takıntı haline getirmiş kadınların sorunlarına– fazla ilgi göstermeleri kaçınılmaz sonuç olmamasına rağmen, konunun en azından kadınlar kadar erkek kalem erbapları için de tükenmez bir esin kaynağı olduğu anlaşıldı.

Yine de coşku gündemlere yansımadı ve bu da şaşırtıcıdır; zira sonuçta sorun bir haklar sorunuydu. Kadınların on dokuzuncu yüzyıldaki durumu göz önüne alındığında, konuya nasıl yaklaşılırsa yaklaşılsın, ister emekten, ahlaktan, eğitimden ya da çiftten kaynaklanan sorunlarla, ister bir deneme ya da kurgusal biçiminde olsun, haklar sorununun şu ya da bu noktada ortaya çıkması kaçınılmazdı: Verilmesi gereken bir hak, verilmemesi gereken bir hak. Artık yazarlar, Sartre için o kadar aziz olan piçlik ilkesine itaatkâr iyi entelektüeller olarak, kalemlerini hakları verilmeyenlerin, ezilmişlerin hizmetine sundular. Öteki'nin adına seferber oldular: Proleter, siyah, Yahudi. Ya kadın? Asla! Her ülkede John Stuart Mill'e öykünenler bir elin parmakları kadardı: Sözler sel gibi aktı, fakat kaygılı sözlerdi, ketum sözlerdi, düşmanca sözlerdi. Bu yüzden Anatole France kadar inançlı bir demokratın 1899'da, "kadınların kurtuluşu haddini yeterince aştı"ğını ağırbaşlılıkla ilan ederken görüyoruz.[1]

Dikenli bir noktaya ulaşılmıştı, o kadar ciddi bir dikenli nokta ki, aklın berraklığı ve hümanist bağlılıklarının mantığınca tüm konularda anlaşmak zorunda bırakılan yazarlarda dikkate değer bazı tutarsızlıkları zorunlu kıldı. Emile Zola, "bir kadının evlenmeme, bir insan gibi yaşama, her bakımdan ve her yerde insan rolü oynama özgürlüğüne sahip olduğu" ideal toplumu betimler betimlemez, şunu de ekledi: "Fakat kendini sakatlamanın, arzuyu yadsımanın, yaşamdan uzaklaşmanın ne yararı var? . . . Bu yüzden doğal düzen çok geçmeden kendini dayattı ve her birinin kendi mutluluğunu çiftin mutluluğunda bulduğu uzlaşmış cinsler arasında barış sağlandı."[2]

Zola sosyal bakımdan özgür kadını, haklarını fiilen kullanan kadını (ve kullanılmayan haklara sahip olmak neye yarar?), bekâr, iffetli, cinsiyetsiz ve "sakat" dışında herhangi bir şey olarak kadını hayal edemedi; kadın özgürdü, fakat artık bir kadın değildi. Peş peşe metinlerde yer alan, D.H. Lawrence'ın bir kısa öyküsüne ve Jules Bois'nın bir romanına başlık olan "yeni Havva" ifadesi benzer bir biçimde yorumlanabilir: Hayır, çağdaşlar sürecin önemini küçümsemediler; zira basit bir evrime değil, gerçek bir başkalaşıma, sözcüğün katı anlamında bir başkalaşıma tanık olduklarına inanıyorlardı.

Havva ölüyordu, Havva öldü. Onun yerinde yeni tür bir yaratık, farklı ve yabancı bir şey doğdu. Bundan daha rahatsız edici ne olabilirdi? Değişim bu şekilde algılandığı için, neden bu kadar çok ilgi ve endişe uyandırdığını anlamak kolaydır. Yine de şaşkınlığımız devam eder: Bir diploma almak ya da boşanmak, bisiklete binmek ya da bir oy verme odasına girmek gibi basit eylemlere bu kadar radikal sonuçlar atfetmek ne kadar tuhaftı?

Mütevazı Cüret

Yeni Havva'yı en görkemli biçimde cisimleştiren kadınlar yine de güven verici süreklilik işaretleri verdiler. İngiltere'de Emmeline Pankhurst ve Fransa'da Dr. Edwards-Pilliet gibi birçok ünlü feminist usulüne uygun bir biçimde evliydi ve aileleri vardı. Saint-Simoncu Pauline Roland ile feminist Regina Terruzzi, ikisi de evli olmayan anne, Rousseau'nun yaptığı gibi çocuklarını devlet yetimhanelerine vermediler. George Sand'a gelince, sadece çocuklarının vasiliği için savaşmakla kalmadı, ayrıca Jules Sandeau'ya puding yaptı, hastayken Chopin'e baktı ve ayrıldığı bir kocaya terlik yaptı. Başka türlü nasıl olabilirdi? On dokuzuncu yüzyılın ailesel, sosyal ve kültürel ortamına gömülü bu kadınlara, ne kadar radikal olurlarsa olsunlar, oluşum yıllarında geleneksel model aşılanmıştı; Simone de Beauvoir'ın

ifade ettiği gibi "kadınlaşmıştı"lar. Bu yüzden davranışlarıyla güven vericiydiler ve bu konuda o zamanın feminist söylemi bile güven vericiydi. Fransız feminist haftalık dergi *La Française*'de doğa bilimlerinde birinciliğe aday Thérèse Robert'in annesi ile yapılan bir söyleşiyi alalım: "Biliminin onu ukalalaştırdığını düşünmeyin. Hiçbir zaman ev işlerinde bana yardım etmeye burun kıvırmadı ve her sabah onu mahallede alışveriş yaparken görebilirsiniz. Ve o kadar da sevecen."[3] Marie Curie'yle ilgili şunu: "Yalın ve tatlı, her gün yaptığı gibi kızı küçük Irène'i elinden tutup yürüyerek okula götürürdü."[4] İsveç'te feminist davanın kaydettiği ilerleme konusunda ise şunu: "Bu nedenle İsveçli kadınların aile yaşamından ya da annelik görevlerinden aldıkları zevki yitirdikleri sanılmamalıdır."[5]

Bu metinler, bu haliyle edebi olmasalar da, en inançlı savunularınca tahayyül edildiği şekliyle yeni Havva'yı tanımladıkları için aktarmaya değerdir. Derginin her sayısına egemen olan laytmotif açıktır ve bu, asla *La Française*'in tekelinde değildi. Marie d'Agoult, "Annelik görevleri büyük düşüncelerle bağdaşır" diye güvence veriyordu.[6] 1900 Kadın Hakları Kongresi'ne katılanları betimleyen gazeteci Séverine şunlara dikkat çekti: "Eldivenlerinin altında birden fazla işaretparmağı, fark edilmeyen küçük delik izleriyle ev savaşında iğnenin kalemden önce geldiğini gösterebilirdi."[7]

Bu üzücü süreklilik vaadi salt taktik bir karar olarak göz ardı edilemez; çünkü bugün yanlış bir karar olup olmadığını sormanın yararı yok. Eşit ölçüde üzücü bir yokluktan endişe etmenin de yararı yok. Pekâlâ Thérèse Robert "eril" nitelikleri (entelektüellik) "dişil" niteliklerle (ev becerileri) birleştirebilir: Erkek meslektaşlarına, türün tüm potansiyel yeteneklerini bir tek bireyde uyumlu bir biçimde birleştiren yeni bir insanın prototipi olarak sunulmuyor. Feministler kreş ve "annelik ücreti" talep etmiş olabilirler; fakat birkaç istisna hariç, sıkıcı ev işlerini kocalarıyla paylaşmayı hiçbir zaman tasarlamadılar. Her çağdaş kadının uğraşmak zorunda kaldığı somut ve dolaysız çelişkilerden fiilen "kopuk" ve olasılıkla genel ve gelecek yönelimli olan avangard retorik, yeni Havva'nın türün kaçınılmaz kaderini temsil ettiğini bir kere bile öne sürmedi.

Kader büyük bir sözcüktür ve çocuk bakımı ve ev işleri gibi yavan, gündelik konulara pek uygun olmayan bir sözcüktür; ne de olsa, kadınlar yeni alanları fethettiklerinde bile bu tür şeyleri yapmaya devam edebildiklerini bolca gösterdiler. Bununla birlikte, daha yakından inceleme zahmetine katlanırsak (yüzyıllarca kimsenin bunu yapmayı düşünmemesi bir tesadüf müdür?) bu yüklerin büyük bir çeşitlilik gösterdiklerini ve farklı sosyal kesimlerden kadınlar tarafından farklı bir biçimde üstlenilmeye uygun olduklarını keşfederiz.

Kuşkusuz geniş bir teknik yetenekler yelpazesini gerektirirler; fakat birliklerini kuran şey başka bir yetenektir, Thérèse Robert'in annesi kızının ev işi coşkusunu "sevecen" mizacıyla bütünleştirirken nahif bir biçimde işaret ettiği yetenektir: Başkalarına hizmet etme eğilimi, en zengin üst sınıf kadının bile kocasının kariyerini desteklemek için resepsiyonlar düzenlerken paylaştığı bir eğilim.

Egonun daha büyük şan için kendisini yok ettiği bir kerelik, kahramanca ve muhteşem fedakârlıklar vardır. Kısa süreli ve sürekli tekrarlanan (her sabah, her gün) ev işlerinin yapılmasında (bununla sınırlı olmasa da) kendini gösteren adanmışlık farklıdır. Burada ego kaybolur, gömülür, karşılık beklemeden teslim olur. Erkeklerin bu özgül özgecilik biçimini uygulamaları artık beklenmez. Dişil bir erdem olarak kalır ve sadece diğer erdemler arasında bir erdem de değil: Yeni Havva, bunu geliştirerek hâlâ bir kadın olduğunu kanıtlamalıdır. Son çözümlemede, hâlâ erilden farklı ve onun tamamlayıcı olarak görülen dişili tanımlamaya devam eden, bu erdemdir. (Ayrım, biyolojinin saptadığı küçük farklılığın çok ötesine gider.)

Adanma, feragat, alçakgönüllülük: Bu temel erdemlerle kopuş gerçekleşmez. Amerikalı feminist Elizabeth Cady Stanton bunları yadsıdığını düşündüğünde, bir gazeteciden "kendini geliştirmek kendini feda etmekten daha yüce bir görevdir"i "büyük harflerle" yazmasını istediğinde bile, o erdemleri onurlandırır.[8] Neden bir görev? Neden basitçe bir hak değil? Kendini gerçekleştirme neden bir haz ya da mutluluk biçimi olarak ele alınmaz? Hayır: Görev üstün kalır, başkalarının iyiliğini dert etmekten kaynaklanan bir kavram. Kadınların miras aldığı jenerik kimlik dişil egonun onaylanmasına sadece uygunsuz değildir; fiilen başkaları uğruna kendini unutmaya dayanan bu kimlik, bu onaylamanın yerine geçer, onu nihai tabu haline getirir. Görünüşe göre feministler bile bu sürekli alçakgönüllülük çıraklığından kurtulmakta zorluk çekiyorlar ve onları paradoksal bir biçimde iki vardiya çalışma hakkı için savaşmaya, yüklerini çoğaltmaya götüren şey budur.

Tuhaf Çelişkiler

Kadın yazarlar zamanın sadece bir kısmında tam birey olmanın ne kadar tuhaf olduğunun farkındaydılar. Yaptıkları şeyde asli olarak var olan güçlüklerle ve çelişkilerle sürekli karşılaşmak zorunda kaldılar. Charlotte Brontë "bazen ders verirken ya da dikiş dikerken, okumayı ya da yazmayı yeğledi"ğini itiraf etti.[9] Tek sorun zaman değildi. Eugénie de Guérin, başkalarının ihtiyaçlarını dert etmekten kaynaklanan binlerce uğraştan, yaratıcı tutkusuyla benzersizliğini ser-

gilemek için yoğunlaşmak isteyen bir egoyu parçalara bölen ve sulandıran, "tüm zamanını ve her şeyini alan ev işleri"nden yakındı.[10] Yazmak, yayımlamak ve tanınmak isteyen kadınlar, erkeklerin karşılaşmak zorunda kalmadıkları güçlüklerle yadsınamaz bir biçimde yüz yüze geldiler. Yine de, bu tür gündelik deneyimleri ve entelektüel olarak statülerine rağmen, tüm kadın yazarlar feminist olmadı. Eserlerinin içeriği bunu açıklamaya biraz yardımcı olur: Eserlerde bizzat bu kadınların o kadar görkemle ihlal ettikleri tabunun tuhaf direngenliğine rastlamıyor muyuz?

Histoire de ma vie'de George Sand gelişimini şansa, gençliğinin bir yılı boyunca onu tüm "dışsal etkiler"den uzak tutan alışılmadık bir koşula bağladı: "Kaderim beni büyükannemin egemenliğinden alıp bir kocanın egemenliğine verseydi, ben ben olamazdım."[11]

Bu yüzden hem kadının geleneksel yetiştirilme tarzının yıkıcı yanlarına, hem bunların sonuçlarından kaçmanın aşırı zorluğuna dikkat çekti. Eserindeki kadın karakterlerin tatlı, mütevazı ve adanmış olmaları pek şaşırtıcı değildir: Gerçekçilik bunu gerektirdi. Diğer yanda, kendisini kadın özverisini ifadelendirmekle sınırlamanın ötesinde bu özveriyi çoğunlukla yüceltmiş olması şaşırtıcıdır. Kuşkusuz, güç ve isyan figürleri Lélia ile Consuelo'yu yarattı. Fakat *La Mare au diable*'ın "küçük Marie"sini ve "küçük Fadette"i (*La Petite Fadette*'e adını veren kadın kahraman) de yarattı. Bu iki romanın örgülerini özetlemek gerekli mi? Karakterlerin adları daha fazla açıklamayı gerektirmez. Adının çağrıştırdığı gibi sürekli annelik eden bir figür, Marie vardır. Fakat bundan da fazlası, o "küçük Marie"dir; hiçbir zaman rolünden herhangi bir güç alamayacağını garanti eden bir sıfata sahiptir. Ve üç kat küçültülen "küçük Fadette" vardır: Küçüktür ve anlamı yavan olan *fade* kökünden gelen adına eklenen "-cik" *(tte)* ekiyle ömür boyu mahkûm edilir. Bunlar Sand'ın olumlu figürler, kadınlık idealleri olarak sunduğu kadınlardır. Bu sadece okuyucuyu mu memnun edecekti? Hayır: Sand Lélia ve Consuelo ile başarıya ve üne kavuştu. Hangi bulanık suçluluk duyguları onu deyim uygunsa kendisini olumsuzlayan karakterleri örnek göstermeye yöneltti?

George Eliot'un kadın kahramanlarıyla ilişkileri herhalde daha da sıra dışıydı. Ne *The Mill on the Floss*'taki Maggie Tulliver'ın, ne *Middlemarch*'taki Dorothea Brooke'un küçük Fadette ile uzaktan bir benzerliği vardır. Yazar *Middlemarch*'ın başında, "Kadınlardan çok az düşünce beklenir" diye belirtir. Kadın kahramanı yeterince ona benzer; hiçbir okuyucu tanımamazlık edemez. Dorothea'nın tutkun olduğu ideal, Hıristiyanlığın, özgeciliğin ve mistisizmin bir bileşimi, onu roman boyunca ve yaratıcısının onayıyla geleneksel kadın modelini reddetmeye götürür. Onu ne mücevherler, ne giysiler

ilgilendirir; genç ve çekici bir isteyenini reddeder; kız kardeşinin bebeği konusunda olması gerekenden daha az kendinden geçer ve benzeri. Yine de entelektüel ve ahlaki bağımsızlığını tuhaf bir biçimde kullanır. Sevmediği, fakat yüce görüşlerine hayran olduğu Muhterem Casaubon'la evlenince, adamın yaşamını adadığı bilimsel çalışmanın değersiz olduğunu keşfeder. Fakat adam gücünün bittiğini hissedince, Dorothea'dan dulluğunu projesine adamasını ister ve adamın ani ölümü, Dorothea'nın söz vermesini, "kendini mahkûm etmeye razı olma"sını önler. Daha sonra tekrar, bu kez aşk için evlenince, evlilik yine feragat göstergesinin altına yerleştirilir: Birincisi, beş parasız talibinin onurunu kurtarmak için vazgeçtiği servetinden feragat ve her şeyden önce, evlilik onu geleneksel kalıba geri döndürdüğü için kendisinden feragat: "Dostlarından birçoğu, bu kadar bağımsız ve özgün bir yaratığın başka bir yaşam tarafından yutulmasına ve sadece küçük bir çevrede zevce ve anne olarak tanınmasına üzüldü."

Eliot'un açıkladığına göre Dorothea "bir Azize Theresa'dır, hiçliğin kurucusudur", öz kıvanca ulaşmasını önleyen modern toplumun materyalizmidir. Dorothea'nın özgeciliğini romanın başında onu o kadar çok ilgilendiren hayır işlerine akıtmasını engelleyen toplum muydu, yoksa George Eliot mu? Her şeyden önce, bazı kadınlar gerçek yaşamda tam da bunu yapmayı becerdi. Geoge Eliot'un kendisinin yaptığı gibi, Dorothea'nın başkalarını kendi inançlarını paylaşmaya ikna etmek için yazı yazmasını önleyen toplum muydu, yoksa George Eliot mu? Dorothea tuhaf bir paradoksla özgürlüğünü, tekil benliğini gönüllü bir biçimde sürüye yeniden katılmaya zorlamaya adar: "Ördek yavruları" arasında "kuğu yavrusu" olan o, başka kadınlar farkında olmadan ya da istemeyerek yaparken kendisini kendi özgür iradesinden mahrum bırakarak üstünlüğünü gösterir. Elbette kendi yaşamında George Eliot, bilerek kendi kendini yok etme yüce şehitliğine asla razı olmadı: Casaubon, Dorothea'dan yirmi yedi yaş büyüktü; fakat altmış yaşında romancı kendisinden yirmi yaş küçük bir erkekle evlendi. Başka bir kadınla evli ve çocuk sahibi George Lewes'le zaten yaklaşık otuz yıl birlikte yaşamıştı: Dorothea kadar kurbanlık olan, sevdiği kocası, hatta nişanlı olmayıp bir arkadaşına oldukça belirsiz bir biçimde talip olan ama kendisini seven erkekle evlenmeyi reddeden Maggie Tulliver'a layık gördüğü çok farklı kaderi düşünmemek mümkün mü? Tüm enerjilerini *olmama*'ya adayan kadın kahramanları betimleyerek aşk ve edebiyat yoluyla *olma*'ya cüret ettiği için ne ölçüde af diliyordu?

Colette aynı şeyi yaptı ve Fransız romancının pagan ve duyusal dünyası George Eliot'un dünyasından köklü bir biçimde farklı ol-

duğu için, çakışma daha da anlamlıdır. Colette, aşka âşık, cesur ve konformist olmayan kadın kahramanı kendisine benzeyen *Claudine* dizisini kocası Willy'nin koruyuculuğu altında yazmakla ünlendi. Colette'in Willy'den kopuşu mantıksal olarak kahramanla ilişkisini kesmesine yol açtı. Dizinin son romanının adı *Claudine s'en va*'ydı (Claudine Uzaklaşır): Colette başka kitaplar ve başka erkekler uğruna terk ettiği için Claudine uzaklaştı. Fakat kahraman, yaratıcısından daha az cesur olduğunu kanıtladı. Claudine, kendisini yaşlı kocasına tamamen adamak için kıra çekildi: Daha eğitici ne olabilirdi? Romanda başka bir kadın, otoriter bir kocanın uzun süredir nefessiz bıraktığı Anne, sonunda kocasını terk eder. Fakat sanki bu kurtuluş öyküsünü yumuşatmak biraz gerekliymiş gibi, Claudine başkalaşıp hasta bir hemşireye dönüşür.

Kadın yazarların kadın kahramanlarını fedakârlığa mahkûm ederek kendi küstahlıklarını kurtarma eğilimindeki sürekliliğin kanıtları vardır, feministlerin iğne deliğinde eğitim tutkusu günahının bağışlanmasını gördükleri kadar. *Et dukkehjem*'in (Bir Bebek Evi) bir erkek tarafından yazılmış olması aynı sürekliliği *a contrario* (tersinden) gösterir. 1879'da yazılan Henrik Ibsen'in oyunu 1900'den epey sonraya kadar Avrupa'nın her tarafında çevrildi, okundu, sahnelendi, yorumlandı ve çeşitli biçimlerde aşırıldı. Böyle bir başarı bazı bakımlardan şaşırtıcıdır; çünkü sonuç, olanaksızın sınırındadır. Nora, asla despot olmayan bir kocayı terk eder. Kendisini bekleyen hiçbir âşık yoktur ve sevdiği üç çocuğu geride bırakır. Hayatta kalmak için, uğraşmadığı ve eğitimini almadığı bir iş aramak zorunda kalacaktır. Mali güvencesizlik ve duygusal sıkıntı: Gerçek dünyada kaç kadın bir hamlede bu iki belayı birden başına alabilir? Fakat Ibsen'in oyununun soyut doğası, bir zayıflık olmaktan öte, kuşkusuz etkisinin nedenidir: Oyunun yazarı somut gerçekliği cesurca bir tarafa iterek, günlük yaşamın bin bir türlü halinin hem yansıttığı, hem kararttığı merkezi bir konuyu çırılçıplak ortaya koyar. Onun Nora'sı "iyi" bir neden –ister baba, ister koca olsun, başka bir kişinin, bir erkeğin yaratığı, malı, oyuncağı olmama arzusu dışında– olmadan tek eder: "Burada, tıpkı eskiden babamın çocuk oyuncağı olduğum gibi senin karı oyuncağın oldum."

Nora'ya ve Ibsen'e göre bir kadının dişil egoyu sadece ötekiyle, onun ihtiyaçları ve arzularıyla ilişki içinde tanımlayan jenerik kimliğini, öğrenilmiş kimliğini yok etmeden –başka bir ifadeyle, ötekini öncelikli kaygısı olarak ele almayı terk etmeden– sahici bir kimlik inşa etmesi olanaksızdı. Nora'nın eylemi, olası görünmeyen ayrılışı bu zorunlu tutum değişikliğini simgeledi. Fakat bu tam da, gerçek kadınların atmak bir yana, hayal bile edemediği adımdı.

Ne var ki, erkeklere inanmak gerekirse, kadınlar bu adımı atmıştı bile. Kadınların yaptığı hiçbir şey –ne sözlü, ne fiili– erkek korkularını yatıştıramadı ve 1914'e kadar iki cins arasındaki diyalogda bulduğumuz şey, birbirlerine geçmişi anlatan kadınların ve erkeklerin inanılmaz durumudur.

Edebiyat yıkılmış yuvalardan, zina yapan ve alkolik kocalardan, tüberkülozlu ve incinmiş çocuklardan başka bir şey resmetmedi; hepsi, Nora'nın acımasız taklitçilerinin zavallı kurbanlarıydı. Bu acayip vizyon, gerçek yaşamda olgular tarafından çürütülse de, üzerinde durmaya değerdir. Sistematik dramatikleştirme, her şeyden önce kadın hareketinin uyandırdığı korku derecesinin bir ölçüsüdür. Aynı zamanda kadınların görevlerini nasıl yerine getiremedikleriyle ilgili çarpıcı ölçüde geniş bir fikri de yansıtır. Aslında bir kadının evden ayrılması durumunda olacaklar kadar feci sonuçlar doğurması için fiilen evden ayrılması zorunlu değildi: Birkaç kadın kahraman Nora'yı izleyip kapı dışına çıksa da, yerlerinde kalanlar ya çalıştıkları (işin biçimi fark etmez) ya da dışarı çıkmaktan veya basitçe okumaktan hoşlandıkları için aynı felaketlere neden oldular. İhmal edilen çocuklar, zayıf bir aile bütçesi ve sonunda kocanın intiharı: Bütün bu korkunç sonuçlar, "madamın, Ibsen ya da en son Maeterlinck'i okumak için odasına gitti"ği anın yanı başına yığılır.[12] Kendi zamanından birkaç dakika çalan ve kendisinden bir parçaya sahip çıkan, kendisini tam olarak vermeyen kadın zaten tehlikeliydi, zaten suçluydu. Gerçek yaşamdaki kocalar kuşkusuz daha az kırılgan ve daha az endişeliydi, fakat edebiyat, fanteziler dünyası, belli düzenlemelere razı olmaktan mutlu olmadıklarını gösterir; zira fantezileri değişmez bir biçimde üzüntü ve kaygıyla boyalıdır.

Sınırsız adanma beklentisi, diğer şeylerin yanı sıra tuhaf bir pedagojik takıntıda algılanabilen mutlak bir egemenlik arzusuyla el ele gitti. Öyle görünüyor ki, evli çift teorisyenleri her kocanın karısına yemek pişirmenin, etiğin, ev ekonomisinin ve metafiziğin ince noktalarını öğretme yeterliliğine sahip olduğunu tartışmasız doğru kabul ettiler: "Unutma ki, onu yardımcın olarak alırken, onun kocası, arkadaşı, kardeşi, babası ve rahibi olmaya yemin edersin."[13]

Rahip: Bu nihai ve tuhaf ideal koca avatarı eril taleplerin paradoksal artışına işaret etmekteydi. Erkekler artık kadının sadece vücudunu ve kalbini değil, Strindberg'in "küçük bir karatahta"ya, "kadın erkeğin çocuğu" olduğu için kocanın üzerine istediğini yazabildiği bir karatahtaya benzettiği zihnini de kontrol etmeyi düşlüyorlardı.[14] İlginç bir biçimde, bir figür edebiyat eserlerinde düzenli ola-

rak yer aldı: Zola'nın *Travail*'ındaki Soeurette gibi, küçük kız kardeş, başka bir küçültme mahkûmu. Ebeveynin erken ölümünden sonra ağabey küçük kız kardeşinin eğitiminden sorumlu olur ve sorumluluğunu baskı cömertliğiyle yerine getirir. Ona kendi ikizi, onun hakkında en ufak yargıda bulunamayan ve koşulsuz tapmaya mahkûm aşağı bir ikizi gibi davranır. Sonuç olarak, bir karıya ya da nişanlıya örnek olarak gösterilmeye değerdir: "Yaa! Bir kadını benim bu kadını sevdiğim gibi sevmek için, onu çocukluğundan, bebekliğinden beri tanımalısın ve bir kız kardeş gibi büyütmüş olmalısın."[15]

Küçük kız kardeşler: Henry James'in *Bostonians*'ında, bir medyum olma ilginç özelliğine sahip, gelecekteki kocası Basil Ransom'ın etkisine açık olduğunu göstermek zorunda olan Verena; android Hadaly, Villiers de l'Isle-Adam'ın "gelecek Havva"sı ya da Eliza Doolittle, George Bernard Shaw'un Pygmalion'u, kültürlü Profesör Higgings'in hamiyetli, şeytani ellerine terk edilen sosyal bir şifre. Bütünüyle kendisi tarafından ve kendisi için şekillenmiş bir kadına sahip olmak: Zamanın erkek imgelemine sahiden musallat olan bir düş vardı. Elbette en ürkek kadın cüreti bile, bu tür fantezileri geliştiren herkese aşırı gibi görünebilirdi. Fakat ilk bakışta mutlakçı gündüz düşlerine özellikle açık değilmiş gibi görünen bir dönemde bu tikel fanteziler neden gelişir?

Âdem'in Dertleri

Yine de ne dönemdi! Bizzat Havva kadar yeni diye yaşanan ve algılanan bir çağ, kendinden öncekilerden köklü bir biçimde farklı ve eski nirengileri bir tarafa atmada acımasız bir yüzyıldı. İlerlemeye ve demokrasiye ilahiler her tarafta gür biçimde söylense de, ağlamaklı bir karşı ezgi de duyulabilirdi; yüzyıl geçtikçe daha buruklaşan ve hüzünlü hale gelen bir karşı ezgi: Maurice Barrès'in *Les Déracinés*'inde (1905) parlak genç erkekler "köksüz" ve eninde sonunda başarısızlığa mahkûmdular; Robert Musil'in erkek kahramanı *Der Mann ohne Ergenschaften*'di (Niteliksiz Adam). Avusturyalı romancının kendi sözlerini ödünç alırsak, "Kaybedilen neydi?" Aslında Musil'in erkek kahramanı Ulrich nitelikten yoksun değildir. Kendisini başarılı bir biçimde matematiğe adamadan önce askerliği, ardından mühendisliği denedi; gerçi üçüncü girişimin de öncekiler kadar başarısız olduğu anlaşılır: "Bir yarış atının dehası, Ulrich'in niteliksiz adam olma duygusunu doğruladı." Sorun, Ulrich'in kendi başına matematik için değil, daha çok üstünlüğünü kanıtlamak için kullanmak üzere matematiğin peşinde koşmasıydı. "Zamanın ruhu" bir gazetecinin bir ata deha bahşetmesine yol açarsa, hiçbir

şeyin anlamı yoktur: "Epeyce çabadan sonra, özlemlerinin hedefine yaklaştığını hissedebileceği anda, ondan önce orada olan at ona aşağıdan seslendi."

Ulrich'in feragati iktidar arayan bir ruh ile modern çağın, anonimlik ve düzleşme çağının ayrılışını gösterir. Ekonomik dönüşüm emek sürecinin kontrolünü bir zamanlar köylü ve zanaatçı olan, fakat şimdi bazıları hızla büyüyen hizmet sektöründe çalışırken büyük fabrikalarda ter dökenlerin elinden alır. Denetçileri bile etkilenir ve Ulrich'in "Cape ile Kanada arasında mekik dokuduklarını" hayal ettiği mühendislerin, "çizim masalarına sıkı sıkıya bağlı" oldukları anlaşılır. Süreç sahiplere bile ulaşır: Yüzyıl ilerledikçe şirketler sanayi kaptanlarının, dünyaya kişisel damgalarını vuran kapitalizm kahramanlarının yerini almaya başlar. Bu arada siyasette "sokaktaki berduş"un oyu[16] en yetenekli mucitin ya da şairin oyuyla aynı sayılır. Ve bir tüketim-eğlence toplumunda mucit ya da şair şöhret ve itibar için yarış atı ve sosyete orospusuyla yarışmak zorundadır. Daha 1857'de Flaubert, *Madame Bovary*'de, eczacı Homais, ilerlemeye övgü şarkısı söyleyen aptal figürüyle modernizmi sıradanlıkla özdeşleştirdi: Yüzyılın sonuna gelindiğinde Paris'ten Viyana'ya ve Stockholm'e kadar yazarlar kederli bir biçimde Flaubert'in izinden yürüyorlardı. Teknolojinin mucizelerine yönelik coşkusu Flaubert'inkinden oldukça farklı olan bir yazar, Zola'nın kendisi sonunda *Fécondité*'nin ve *Travail*'ın ütopik kahramanlarını kırda yaşamaya göndermedi mi?

Kuşkusuz, bütün bunlar, entelektüellerin yıllar geçtikçe burjuva toplumdan –ticari ve yabancılaşan, "yararlı"nın toplumu– nasıl uzaklaştıklarını gösterir. Fakat bundan fazlası vardır; zira modern dünyayla karşılaşan bireyin kriziyle ilgili temsil, umulandan daha sık ve daha açık bir biçimde toplumsal cinsiyetlidir. Ulrich'in büyük bir adam olma hevesi, Musil'e göre, son zamanlarda "ideolojik bir hayalet" haline gelen eski bir "erkeklik tipi"nden kaynaklanır.[17] Hiçbir şey bir hayaletten daha ısrarcı değildir ve bu hayallerin en ısrarcısıdır: Biyologlar, şairler, tarihçiler, oyun yazarları, filozoflar ve romancılar erili en övücü terimlerle bir rekabet, fetih ve egemenlik biçimi olarak algılamaya ve tanımlamaya, Proudhon'un başka yerlerde eşitliğin erdemlerini göklere çıkardığı halde hararetle selamladığı "polemiksel ve askeri komuta, sağlamlık ve kişilik içgüdüleri"yle özdeşleştirmeye devam ettiler.[18] Yüzyıllarca kabul görerek güçlenen bu imge güçlü, etkili, kıvanç verici ve yeterince normatif olduğunu kanıtladı; öyle ki, bunu sürdürememenin eziyetini çeken erkekler bile otoritesine meydan okumayı akıllarına bile getirmediler.

Hayır, yetersiz olan imge değildi, çağdı: Bir kolaylık, rahatlık, güvenlik ve bürokrasi çağı; yumuşak, hadım edici bir zaman. Bar-

bey d'Aurevilly "hermafrodik bir dünya" diye haykırdı,[19] Barrès "yarı-erkekler"le meskûn diye iç geçirdi,[20] Zola "erkekliği pörsüyen" bir dünya diye ağıt yaktı.[21] D.H. Lawrence'ın uzun öyküsü *New Eve and Old Adam* evliliğe odaklanmasına rağmen, koca Peter Moest'in keyifsizliği aşk dünyasıyla sınırlı değildir. Çevrenin en modern boyutları da bir rol oynar: "Bu merkezi ısıtma bütün binayı ışınladı. Odaların kuluçkalara benzer hale geldiği bir tek tipliği dayattı. Daha tiksindirici ne olabilir?"

Ne kaybedildi? Kontrol, egemenlik, iktidar; hatta aşırı kızmak. Eşsiz bir bireyin değerini ya da önemini öne çıkarmanın artık hiçbir yolu yoktu; ilk çocukluğun anonimliğine, edilgenliğine ve cinsiyetsizliğine geri dönme zamanıydı. Ve Lawrence, duyduğumuz şeyin Âdem'in figanı olduğu konusunda açıktır: "Denetlenemez bir eril güç tarafından istila edildiğini, umulmadık içgüdülerle dolduğunu hissetti. Bu büyük, aşırı sıcak binanın içine bu şekilde kapatılmak dayanılmazdı."

Peter/Âdem kendisine uygun bir yer bulamaz. Fransa'dan eve gelmişti ve çok geçmeden yine İtalya'ya gitmek üzere Londra'dan ayrılmıştı; orada da huzur bulmayacaktı. Lawrence bu istikrarsızlığın sosyal açıklamasını vermez: Peter'ın işinden sadece muğlakça söz edilir. Fakat bu sanal atlama aslında anlamlıdır; yaptığı iş ne olursa olsun, kahraman "denetlenemez eril güç"ünü yararlı bir biçimde kullanamaz. Bu nedenle, karısına döner: "Bütün varlığını bu evliliğe dayandırmıştı."

Erkek bir karaktere işaret ettiği göz önüne alınırsa, bu şaşırtıcı bir cümledir. Erkekçe değerler hiyerarşisi, aşk tutkudan daha önemli olacak kadar bozulmuş muydu? Evet ve hayır: Telafi amacıyla, aşk her zamankinden daha fazla iktidar gereğince tahayyül edilir. Peter, "dünyada işi –mesleği değil– ona bakmak olan bir kadının varlığını" düşler.

Dünya Âdem'in hükümranlığından kurtulursa, en azından evi bir sığınak (bir "huzur kovuğu", bir "korunak") ve annelik putperestliğini çocukça yoğrulabilirlikle birleştiren karısıyla son krallık olmalıdır. "Tarihdışı" mutlak sahiplenme fantezileri ve pedagojik takıntılar başka hiçbir yerde giderilmeyen iktidar susuzluğunu söndürmek için karıyı kullanma arzusundan, ihtiyacından kaynaklanır. Ne yazık ki, yeni Havva, Paula Moest ile birlikte çoğunlukla direnir ve yanıt verir: "Senin gözünde bir kadın en ufak özerklikten yoksun, senin bir uzantın, ya da daha da kötüsü Âdem'in kaburga kemiği olmalıdır. Benim ayrı bir kişi olduğumu anlayamıyorsun."

Fakat arayış devam eder. Lawrence modern dünyaya karşı erkek isyanından doğan ve Münih'te, Heidelberg'de ve Viyana'da Ot-

to Gross'un himayesi altında gelişen ilginç bir feminizm türüne bir süre razı olur. Zararlı ilerleme ataerkillikle özdeşleştiği için, buna karşı koymak üzere olumlu bir kadın imgesi ortaya çıktı. Özgül değerlerle, Georg Simmel'e göre aslında bir karşı-kültürün değerleriyle dolu olan kadın, doğaya erkekten daha yakın, özgürlüğe ve ilkel varoluşun keyfine daha yakın durabilir ve dolayısıyla hayatta kalmanın yolunu gösterebilir. Fakat bu farklılık feminizminin altında, besleyen ve seven Toprak Ana'yla özdeşleşen ebedi Havva'nın ebedi geri dönüşünü algılamamak olanaksızdır. Hem Otto Gross, hem Lawrence, Frieda von Richthofen'de bu ideal kadını gördü. Gross'un ona gönderdiği mektuplarda, kaçınılmaz özveri laytmotifi yeniden ortaya çıkar: "Mutluluk vermeyi biliyorsunuz. Soylulukla, görkemle birlikte kendinizi tutkulu bir biçimde, tamamen veriyorsunuz."[22]

Cinsiyet Değişiklikleri

Böylece kadın, erkeğe göre ve her zaman genel tanımlanan kötülük gibi iyiliğin, ötekiliğin tuzağında kaldı. Yeni Havva'nın temsil edilişi onun ucube, anlatılmaz yeniliğinin ötesine geçince, dişi cinsten bir insanı, tam bir bireyi betimlemeyecekti. Ona verilen rol, "deha"sıyla bizzat Ulrich'in gözündeki deha düşüncesini değersizleştiren yarış atının rolünden başka bir rol değildi. Onun başarıları onun olanaklarıyla ilgili bir şeyi kanıtlamaz; aksine, kimliksiz bu yaratığın yardakçısı olacak kadar tüm kimlikleri eşitlemeye kararlı bir dünyanın değersizleşmesini gösterir: "Sivil mesleklerin büyük çoğunluğu, en sıradan dişi beyinlerin birkaç yılda öğrenebileceği rutinlerdir."[23]

Ne var ki, çaktırmadan kadının başarısına muazzam bir önem iliştirilmeye başlandı. Kendi modelleri ve deneyimleri gereğince akıl yürüten erkekler, görünüşe bakılırsa, ötekilerin egemenliği ile kendini kabul ettirmeyi birbirinden ayırt etmediler. Kadınlar erkeklerin iktidarına katlanmaya artık razı olmadıklarına göre, zorunlu olarak iktidarı kendi başlarına kullanmaya heveslendiler. Strindberg'in oyunu *Fordringsägare*'deki (Alacaklılar) Tekla kocasının gramer derslerine dikkat kesilmekten bıkınca ve öğrendiklerini bir romancı olarak yeteneğini geliştirmek ve daha iyi yazmak için fiilen kullanınca, Strindberg'in safça belirttiğine göre, kocası grameri unutur: Bilgiyi paylaşmak olanaksızdır, çünkü bilginin verdiği iktidar paylaşılamaz. "Yamyamlığı" son sınırına kadar götüren yeni Havva bir alanda egemen olmayı fiilen becerince ne olur? Yazarlarımıza göre bir erkek olur ve dolayısıyla, iktidarın erilliğin özünü oluşturduğunu kusursuz bir yalınlıkla doğrular.

O halde, örneğin George Sand, ruh alanındaki iktidarı nedeniyle bir erkekti. Eserinin bütün Avrupa'da ve Birleşik Devletler'deki inanılmaz etkisini bugün ölçmek zordur. Chateaubriand onu Byron'la, Henry James'i Goethe ile karşılaştırdı: Bu tür komplimanlar onun başkalaşımını kaçınılmazlaştırdı. Çok geçmeden artık erkeklerle karşılaştırılmıyor, bunun yerine erkekler arasında sayılıyordu ve bu başkalaşım sadece uzaktan, övgü dolu makalelerle gerçekleşmedi: Sand erkekler için bir erkek haline geldi. Balzac onu bir ziyaretinden sonra, "Bir yoldaşla çene çaldım" diye bizi temin ederken;[24] Flaubert bütün mektuplarında ona "*cher maître*" diye hitap eder. Ölümü üzerine şunu ilan etti: "Bu büyük adamda kadınsal olanı tanımak için onu benim tanıdığım kadar tanımalısınız."[25]

Perspektifin böyle çarpıcı biçimde tersine dönüşü, Henry James'in Sand'ın büyüklüğünü "dişil doğaya kazandırdığı genişlik" bakımından değil, "eril doğaya getirdiği zenginlik" bakımından nitelemesinde de alenidir.[26] Sand iki-eşeyli miydi? Belki, fakat deha sahibi olduğu için her şeyden önce bir erkekti, özsel olarak bir erkekti.

Fakat iktidar aşkta da ele geçirilebilirdi ve bu olduğunda da aynı başkalaşım derhal gerçekleşti. Barbey d'Aurevilly tutkulu kurgusal çiftini, Hauteclaire ile Comte de Savigny'yi betimlerken, kadına "âşık olarak ilişkilerinde çiftin erkeği" dedi.[27] O zaman birkaç kurgusal klişe modaydı: Emma Bovary ile Léon arasındaki ilişkiler konusunda Flaubert'de; Zola'nın *La Curée*'sinde; Paul Bourget, Marcel Prévost ve Maurice Donnay gibi o günün çok satan yazarlarında fiilen aynı formüllere rastlanır. Burada betimlenen kadınlar her şeyden önce baştan çıkarıcılıklarıyla kadınlıklarını kanıtlar gibi görünen kadınlar olduğuna göre, eril olana yapılan bu göndermeyi mekanik bir iktidar metaforundan başka bir şey olarak görmemeli miyiz? Hayır: İktidar kullanımı kadını, retoriksel hiçbir yanı bulunmayan bir erillikle doldurur. Sigara içmek, saçlarını kısa kestirmek, bir sporla uğraşmak, ceket giymek ya da kravat takmak: Bütün bunlar ikiyüzlü bir kadın maskesi altında bir erkeğin sorunlu varlığını açığa vuran belirtilerdir. Her şey bir göstergedir, anatomi bile. Dişinin ötekiliğini görkemli bir biçimde açığa vuran o bol kıvrımların yokluğu da bir göstergedir: İnce kadın bir oğlan, bir delikanlı, yakışıklı bir gençtir. Bu yüzden yüzyılın sonunda kadınlar daha az yerleşik bir yaşam tarzı benimsedikleri için incelik moda olunca, aniden sokaklara ve kentlere iki-eşeyliler dadanmış gibiydi.

Erkek için kadın bir aynadan başka bir şey değildir. İddiaya göre Havva'nın kızlarının cinsiyet değiştirme operasyonunu –en azından tehlikeli olan– ürkütücü bir kolaylıkla gerçekleştirebilmeleri, başka her şeyden çok eril krizin derinliğini yansıtmaktaydı. Bu mode-

le yakışmayan modern erkek, modelin tüm koşullarını yerine getiremez ve bu nedenle adeta kimliği elinden alınmış gibidir. Kadınların akla getirmeye cüret etmedikleri imge, evdeki erkek, George Orwell'in ifadesiyle[28] erkek "Cinderella", kadınlaşmış erkek imgesi, ikieşeyli imgesiyle simetri halinde erkek imgelemine musallat oldu. George Sand Académie Française'e kabul edilecekse, diye haykırıyordu Barbey d'Aurevilly, "biz erkekler de reçel ve pasta yaparız".[29]

Erillik alınmak için oradaydı: Kadınlar ele geçirme fırsatını nasıl kaçırabilirdi? Yine de kadınların kurtuluşu nasıl kavrayabildiklerini ve özgürlüklerini yeni bir biçimde kullanabildiklerini hayal edememek modelin devam eden hegemonyasına tanıklık eder: Öyle görünüyor ki, ego her zaman iktidar bakımından ve iktidar da eril olan bakımından anlaşıldı. Ya bir erkeksiniz, ya değilsiniz.

İkileme

Diğer tarafta, kadınların tarafında da olayları farklı görmek o kadar kolay değildi. Kadınlar çözülüp jenerik kimlikte kaybolmayı reddeden parçalarına töz ve içerik kazandırmak için hangi ilkelere sahiptiler? Nora gibi, bilinmeyene adım atıyorlardı, haritasız yollarda bagajsız gezgindiler. Sahayı zaten işgal eden öznenin eşsiz modeli –erkek model– dışında izleyecekleri modelleri yoktu.

Hiç olmazsa bu modelle ilişkileri dışsaldı. Uzaklık kadınlara, erkeklere verilmeyen bir hâkim görüş noktası verdiği için, erkeklerin dünyayla ilişkisini çözümlemenin daha çok aracına *a priori* sahip çıktılar. Ne de olsa, erkek egemenliğinin kökenini araştırdıkları ve onu değişmez bir verili olarak görmeyip, türün tarihinin bağlamı için konumlandırmaya çalıştıkları için, bu egemenliğin sonuçlarına katlanan son kişi değildiler. Elbette erkeğe –kendi "öteki"lerine– eleştirel bir bakış yöneltmemezlik de etmediler. Bu yüzden George Sand, *Dialogues imaginaires avec la docteur Piffoël*'de hiç yumuşak davranmadı: O [erkek] "sırf sevgili annesinin rahminden çıkmış olmasından ötürü buna doğal hakkı olduğuna inandığı için adanmışlığı kusursuzca küçümser. . . . Egemen olma, sahip olma ve tekeline alma, bir Tanrı gibi tapılmaya razı olduğu koşullardır."[30]

Bu saptama bir erkeğin kimliği ile onun annesiyle ilişkisi arasında ilginç bir bağlantı kurar; fakat Sand, "kadın köleliğinin Spartaküs'ü" olmayı düşlese de,[31] bunu hiçbir zaman teorik bir bağlama oturtmadı; on dokuzuncu yüzyılın hiçbir kadını da bunu yapmadı. Kendi ezilmişliklerine değinirken karşı cinsin tiranik eğilimlerine ve iktidar açlığına işaret etseler de, genellikle erili sistematik bir teorinin merkezi nesnesi yapmadan bunu olgu olarak ifade etmekle ye-

tindiler: Ataerkillik hiçbir zaman kendi kadın Bachofen'ini bulmadı. Asimetri, dikkate değerdir.

Yüzyıl ne kadar Victoria dönemi olursa olsun, kadın vücudu fahişelikte, edebiyatta (ağırlıklı olarak fahişelik temasını canlandıran), resimde, heykelde ve hatta Michelet'yi büyüleyen Larousse'taki anatomik resimlerde sergilenmekteydi. Charcot'nun sahnelenen ve değişmez bir biçimde kadın oyuncular tarafından oynanan histeri temsillerinde ve araştırılan, irdelenen ve içerikleri ortaya dökülen sayısız metinde "kadın" zihni de eşit ölçüde sergilendi. Öte yandan, Marie Laurencin erkek nüler yapmadı ya da feminist teorisyenlerden daha fazla erkek özünü göz önüne sermedi. Alçakgönüllülük bu kadar çabuk unutulamazdı; nesnel uzaklık bin yıl boyunca insanın erille özdeşleştirilmesiyle yaratılan tüm çekingenlikleri telafi edemezdi. Kadınların kendileri ilerleme kaydetmenin, bilinen ve kabul edilen tek birey olma yoluna tırmanmanın –olabildiği kadar– kadınlara düştüğüne inandılar.

Bu yüzden bilerek iki-eşeyli rolü oynadılar. Bir ölçüde George Sand arkadaşlarının onda gördükleri erkek olmak istedi; takma adıyla, pantolonuyla, sigarasıyla ve aşk yaşamının kışkırtıcı özgürlüğüyle çarpıcı bir biçimde bir erkeğin görüntüsünü almak ona yetti. Bazen kendisinden bir erkekmiş gibi söz edecek kadar pozuna inanıyordu. Bu kadar çok kadın yazar neden erkek adı aldı: Marie d'Agoult (Daniel Stern), Delphine Gay (Vicomte de Launay), Mary Ann Evans (George Eliot), Jeanne Lapauze (Daniel Lesueur)? Bunun açıklaması ilk bakışta cins ayrımcı önyargıdan sakınma, eserlerini "hanımefendilerin kitapları" na gösterilen küçümseyici ilgiye karşı koruma isteği gibi görünebilir. Fakat işin aslı anlaşılınca –her zaman olduğu gibi– tebdili kıyafeti sürdürmenin yararı neydi? Ve gerçekten de bir tebdili kıyafet miydi? Marie d'Agoult kendisi hakkında açık sözlüydü: "Erkek dehaya bilimsel sorunların çözümü, özgürlüğün ve sosyal eşitliğin örgütlenmesi. Kadın dehaya yüreğin ilahi emeği, birbiriyle evlenen sınıfları uzlaştırma."[32]

Lettres républicaines'de o neyle ilgilendi? Ya da *Essai sur la liberté*'de? Ya da *Esquisses morales et politiques*'te? Başlıkların da gösterdiği gibi, tam da tekelini erkek dehaya verdiği konuları ele almaktaydı. Hayır, "Daniel Stern" asla sadece başkalarını aldatmayı amaçlayan bir imza değildi. Daniel Stern vardı, Marie d'Agoult Daniel Stern'di ve kendi seçtiği alanda kendi tutkularını kendi gözünde meşrulaştırmak için o olmaya ihtiyaç duydu. Özgürleştirici bir yol mu? Elbette. Siyasal teori alanına dalacak kadar gözü pek olan Marie d'Agoult, yine de bir erkek figürün aracılığı olmadan bu yüksekliğe çıkamayacak kadar ürkekti: Bu tür öncüllerden yola çıkarak, ken-

disinin de çok iyi bildiği gibi tamamen erkek olmayan bir dublörün cesur düşüncesini sonuna kadar izlemeyi göze aldı mı? Ya da öte yandan, Daniel Stern'in ele aldığı "eril" konulara bir kadının deneyiminin yararlarını taşıdı mı? Kadın iki-eşeyliliğinde erkekler vahşi ve saldırgan bir gasp gördüler. Fakat tercihi kadınlar yapınca, mücadele etmek zorunda oldukları çelişkiyi, Virginia Woolf'un *A Room of One's Own*'da kadının yazmayla ilişkisini düşündüğünde sözünü ettiği "kalbin ortasındaki çatlak"ı yansıtmış gibi görünür. Dublöre duyulan bu ihtiyacın arkasında ve kadın yazarların kendilerinin yazma edimiyle sakındıkları türden bir kadın fedakârlığını kadın kahramanlar aracılığıyla yüceltmelerinin arkasında yine alçakgönüllülük, direngen ve ağrılı bir gayri meşruluk duygusu yatar: Kişi eğer erkek değilse, var olma hakkı sahiden var mıdır?

Hem erkeklerin, hem kadınların insan ile erili sürekli birbirine karıştırmaları, erili eleştirel incelemeden muaf tutan bir karışıklık nedeniyle, bir kriz diğerini besledi. Gereğinden fazla cesur görünmekten kaygılanan kadınlar alay edilmekten, baskıdan, tehditten ve reddedilmekten korunmak için coşkularına sınır koydular. Yine de, modernliğin erkeklerde tutuşturduğu kaygıları artıracak kadar sınırları geçip nirengileri sildiler ve dolayısıyla, her erkeği kemiren korkuyu, kendi cinsinin kendisi için tasarlamaya mahkûm ettiği muhteşem tutkuların bir birey olarak üstesinden gelemeyeceğine dair korkuyu güçlendirdiler. Ve erkekler insanoğlunun diğer yarısının mütevazı cüretine böğürtülü, ateşli saldırganlıkla tepki gösterdiler.

Bu krizden hangi ışık çıkabilirdi, bilmiyoruz; zira ışık yerine savaş geldi ve kartlar yeniden karıldı. İki imgeyi düşünelim: Ambulans süren ve havan topu yapan, zorunluluktan ötürü tek başına ve bağımsız, toplumun nihayet değer verdiği işler yapan, yine de hayatta kalan kadınlar; miğfer takan, savaşan, hırpalanan, ölen (fakat ölümleriyle savaşçı imgesini dirilten) erkekler. İleriki yıllarda bunlardan hangisinin daha etkili olduğu anlaşılacaktı.



beş

Kadınların Sesi

Bu önemli kadınlar, bazı kadın tarihlerinin sunmaktan hoşlandıkları kahraman –amblem– değil, şöhretli kadınlardır, gerçekten de çok şöhretli. Birçok bakımdan olağanüstüdürler. Mali bakımdan bağımsız olacak kadar talihli olan bu kadınlar, özgürlüklerinden yararlanacak kadar akıllıydılar: Almanya, İsviçre, İngiltere ve İtalya'yı gezecek kadar; bir tek yargıda, bir kadın her şeyden önce bağımsızlığını öne çıkarmamalıdır yargısında özetlenebilecek bir sürü önyargıyı bir tarafa atacak kadar ve ürkek davranmayıp, kendilerini büyük erkeklerle eşit temelde sohbet edebilir kadınlar olarak görecek kadar.

G.F. – M.P.

Germaine de Staël "Edebiyatla Uğraşan Kadınlar Üzerine"

Geneviève Fraisse ve Michelle Perrot

MME. DE STAËL, BİRKAÇ KADININ kendi salonlarına "egemen" olmayı başardığı ve bazen muhteşem istisna bir statüye sahip olduğu eski rejim altında büyüdü. Fakat devrim ve Napoleonik imparatorluk altında geçen olgunluk döneminde, sahip olduğu bağımsız kadın statüsüne kuşkuyla bakılmaya başlandı. Aydınlanma çağını özlemesinin ve bir gün Aydınlanma'nın herkesin malı olmasını umut etmesinin nedenini anlamak kolaydır. Kendi ıstıraplarından, bir dünyadan diğerine, monarşiden cumhuriyete geçişte karşılaştığı güçlüklerden söz eden bir kadındı; fakat "zihnin hazları"nın "kalbin fırtınalarını dindirmek için" olduğunu da biliyordu. Düşüncesinin anlaşılırlığı, aşağıda aktarılan alıntıda çarpıcıdır; burada kendisine bir yer vermek istemeyen iki toplumu karşılaştırır. Düşüncelerinden, aşkları dışında bir kadın olarak yaşamının özünü de görme olanağı buluruz; kendi zamanının entelektüel yaşamına katılmak için zekâsını kullanma tutkusunu; bir kadın için bile sahiden önemli olan şeyin kamusal yaşam olduğundan emin oluşunu. Mme. de Staël kendi zamanında kendi yerinde değildi, yine de rolünü oynamak için her şeyini vermeye hazırdı. Çağdaşlarını hırpalarsa da, bu haince değildir. İstisna olduğunun farkında olmasına rağmen, kadınların yaşamının daha iyi olabileceği ya da dayanışmadan yoksun oluşlarının yalnızca cehaletin ve önyargının sonucu olduğu düşüncesinden asla vazgeçmedi.

> Kadınların toplumdaki varlığı birçok bakımdan hâlâ güvenli değildir. Memnun etme arzusu zihinlerini coşturur; akıl belirsizliği öğütler ve başarısızlıklarında olduğu gibi başarılarında da her şey keyfidir.
>
> İnanıyorum ki, felsefi yasa koyucuların, kadınların alması gereken eğitime, onları koruyan medeni yasalara, onlara dayatılması gereken görevlere ve onlara garanti edilebilecek mutluluğa ciddi ilgi gösterecekleri bir zaman gelecektir. Fakat şu anda çok büyük ölçüde ne doğa düzenine, ne toplum

düzenine aittirler. Bazılarına başarı getiren şey, başkalarının yıkımına neden olur. Nitelikleri bazen onlara zarar verir, kusurları bazen onlara iyilik yapar. Kâh her şeydirler, kâh hiçbir şeydirler. Kaderleri bazı bakımlardan, imparatorların yönetimindeki özgür erkeklerin kaderine benzer. Nüfuz kazanmaya kalkışsalar, yasayla kendilerine verilmeyen bir gücü ele geçirmekle suçlanırlar; köle kalsalar, gelecekleri ezilir.

Elbette, kadınlar kendilerini yalnızca ev içi erdemlere adasalardı, genel olarak çok daha iyi olurdu; fakat erkeklerin kadınlarla ilgili yargılarında tuhaf olan şu ki, görevlerini ihmal etmelerini seçkin yetenekleriyle dikkat çekmelerinden daha çabuk affederler; en lekesiz edep gerçek üstünlük için özür kabul edilmezken, erkekler, kadınlarda zihnin sıradanlaşması lehine kalbin değersizleşmesini hoş görürler.

Bu müstesna durumun birkaç nedenini inceleyeceğim. Monarşilerde ve cumhuriyetlerde edebiyatla uğraşan kadınların kaderini inceleyerek başlıyorum. İlk önce bu iki siyasal durumun edebi üne heveslenen kadınların kaderinde üretmeleri gereken temel farklılıkları nitelemekle, daha sonra ünün onu elde etmek isteyen kadınlara hangi mutluluğu vaat ettiğini genel olarak ele almakla ilgileniyorum.

Monarşilerde alay edilmekten, cumhuriyetlerde nefret edilmekten korkmalıdırlar. . . .

Devrimden beri erkekler, kadınları en saçma sıradanlık düzeyine indirmenin siyasal ve ahlaki bakımdan yararlı olduğunu öğrettiler. Kadınları, hem incelikten, hem nükteden yoksun en berbat terimlerle ele aldılar. Kadınların akıllarını bileyecekleri konuları artık yoktur; sonuç olarak töreleri gelişmemiştir. Düşüncelerin kapsamını sınırlayarak, en ilkel çağların basitliğini geri getirmek olanaklı oldu. Ne var ki, tek sonuç daha az zekânın daha az inceliği, kamusal itibara daha az saygıyı ve yalnızlığa katlanmak için daha az kaynağı birlikte getirmiş olmasıdır. Olup bitenler, şu anki zihin durumunda her şey için geçerlidir: İnsanlar Aydınlanma'nın zarar verdiğine hâlâ inanıyorlar ve bu hasarı onarmak için aklı geriye itmek istiyorlar. Aydınlanma'nın zararı, daha fazla aydınlanmadan düzeltilemez. Ya ahlak sahte bir düşüncedir ya da şu doğrudur: İnsan ne kadar aydınsa, Aydınlanma'ya o kadar çok bağlı olur. . . .

Fransa'da erkekler, kadınların doğal bağımsızlığından ve onurundan tamamen vazgeçecek kadar cumhuriyetçi olamazlar. Kuşkusuz, eski rejimde kadınlar olaylar üze-

rinde çok fazla etkili oldular; fakat aydınlanmadan ve dolayısıyla akıldan yoksun bırakılınca daha az tehlikeli olmadılar. O zamanki etkileri ölçüsüz servet kazanmaya, zevksiz tercihler yapmaya, yakışıksız önerilerde bulunmaya yönelikti; sevdikleri erkekleri yüceltmek yerine alçalttılar. Devlet bundan yararlandı mı? Üstünlüğü cinsinin kaderiyle orantısız olan bir kadınla karşılaşma tehlikesi çok enderdir: Fransa'nın haz verme ve toplumda yaşama sanatı bakımından sahip olduğu şöhretten cumhuriyeti yoksun bırakır mı? Bununla birlikte, kadınlar olmadan toplum ne keyifli, ne canlı olabilir. En seçkin eğitimin verebileceği konuşma inceliğinden, anlayıştan yoksun kadınlar, toplumu güzelleştirmekten çok, çirkinleştirirler. Sahiden üstün tüm erkekleri uzaklaştırmaktan başka bir şeye yaramayan türden aptalca bir konuşma, hizipci bir iftira, yavan bir şenlik ortaya koyarlar ve bu, Paris'in parlak toplantılarını yapacak hiçbir şeyleri olmayan genç erkekler ile söyleyecek hiçbir şeyleri olmayan genç kadınların toplantılarına çevirirdi.

İnsani işlerde dezavantajlar bulunabilir. Kadınların üstünlüğünde, aslında erkeklerin üstünlüğünde de, zeki insanların kibrinde, kahramanların tutkularında, büyük ruhların basiretsizliğinde, bağımsız karakterlerin sinirliliğinde, cesaretin tez canlılığında vb. bazı dezavantajlar kuşkusuz vardır. Bu nedenle tüm kuvvetimizle doğal niteliklerle savaşmalı ve tüm kurumlarımıza yeteneklerimizi azaltma talimatı vermeli miyiz? Böyle bir azalmanın ailenin ve hükümetin otoritesini güçlendireceği bile kesin değildir. Sohbete ya da edebiyata yeteneği olmayan kadınlar, görevlerini ihmal etme becerisine daha fazla sahiptirler ve aydınlanmayan uluslar nasıl özgürleşeceklerini bilmezler, oldukça sık efendi değiştirirler.

Aydınlanmak, öğretim, kusursuz kadınlar ve erkekler, uluslar ve bireyler: Makul amaçlara ulaşmanın, dayanıklı sosyal ve siyasal ilişkiler elde etmenin sırrı hâlâ budur.

Mutluluklarına gösterilen zarif kaygı dışında kadınların zekâsından korkulamaz. Akılları geliştirilerek kaderlerini etkileyen talihsizlikleri konusunda aydınlatılmaları olanaklıdır. Fakat aynı savlar, Aydınlanma'nın genel olarak insan ırkının mutluluğu üzerindeki etkisi için de geçerlidir ve bana, bu sorun halledilmiş gibi geliyor.

Kadınların sivil düzendeki durumu hayli kusurluysa, zekâlarını geriletmeye değil, durumlarını iyileştirmeye çalışmalıyız. Kadınların zekâlarını ve akıllarını özenle geliştir-

meleri toplumun aydınlanması ve mutluluğu için yararlıdır. Almaları gereken eğitimden sadece bir tek sahiden talihsiz sonuç kaynaklanabilir: Bu da, eğer bazıları şan ihtiyacı hissedecek kadar seçkin yetenekler kazanırlarsa olur; fakat bu tesadüf bile topluma zarar vermez ve doğaları yüzünden rahatsız edici bir üstünlüğün eziyetine maruz kalabilen az sayıda kadın için bir talihsizlik olur.

Bir kadın zekânın şöhretine kapılsa ve elde etmek istese, hâlâ zaman varken onu caydırmak çok kolaydır. Ona, başına almak üzere olduğu korkunç bela gösterilebilir; sosyal düzeni incele, erkeklerle ün rekabetine kalkışan kadınlara karşı silahlı olduğunu göreceksin denilebilir. . . .

Şan bir kadında ayıplanabilir; çünkü doğal kaderine aykırıdır. Müsamahasız erdem, kendi başına iyi olan şöhreti bile mahkûm eder, sanki şöhret tevazu kusursuzluğunu bir şekilde bozuyormuş gibi. Kadınlar arasında rakiplerle karşılaşmaya şaşıran zeki erkekler onları nasıl yargılayacaklarını bilmezler, bir hasmın cömertliğiyle mi, yoksa bir koruyucunun düşkünlüğüyle mi ve bu yeni savaşta ne onur yasalarına, ne kibarlık yasalarına uyarlar.

Daha da kötüsü, bir kadın siyasal ihtilafların ortasında dikkate değer bir şöhret kazanırsa, aslında hiçbir nüfuza sahip değilken sınırsız bir nüfuz kullandığına kolayca inanılabilir; arkadaşlarının eyleminden sorumlu tutulabilir; sevdiği her şey için ondan nefret edilebilir ve insanlar sıra hâlâ korkulanlara gelmeden önce savunmasız hedefe saldırmayı seçebilirler. . . .

Hepsi bu kadar değil: Öyle görünüyor ki, kamuoyu, üstün bir zekâya sahip olduğu kabul edilen bir kadına karşı görevlerden erkekleri kurtarıyor; kamusal öfke yaratmadan ona nezaketsiz, acımasız ya da kaba davranılabilir. *O olağanüstü bir kadın değil mi?* Fazla bir şey söylemeye gerek yok. Kendi halinde, sıkıntı içinde mücadele etmek zorunda bırakılır. Çoğunlukla bir kadının uyandırdığı ilgiden ve bir erkeğin garanti ettiği güçten yoksundur. Ait olmadığı sınıflar, onun kendi başına var olmak zorunda olduğunu düşünen sınıflar arasında, Hindistan'ın paryaları gibi, tekil varlığını sürdürür: Fiilen acıma dışında hiçbir şeyi hak etmeyen bir merak nesnesi, olasılıkla kıskançlık nesnesi (*De la littérature*'den, 1802).

Lou Andreas-Salomé “Kadınların İnsanlığı”

Geneviève Fraisse ve Michelle Perrot

YÜZYILIN SONU Lou Andreas-Salomé’yi tam olgunluk çağında, özgür yaşama yeteneği ve yeteneklerini kullanma konusunda Mme. de Staël’den çok daha fazla kendinden emin buldu. Salomé’nın, geleneksel bir sanat perisi olmaktan yeni bir entelektüel olarak kendi başına yaratıcı çalışma yapmaya kadar uzanan olanakları araştırmada ne kadar zeki olduğunu görmek şaşırtıcıdır. Karşılaştığı erkekler –Nietzsche, Rilke, Freud– bunu gördüler ve onunla tartışmaktan hoşlandılar. Aynı zamanda, kadınların erkeklerden farklılıklarını hesaba katarak kadın olarak kendini gerçekleştirmelerinin öncüsü oldu. Onun inacına göre, her cins için bir dünya olmak üzeri iki ayrı dünya yoktur ve onun gözünde, kadınların dünyasının yaşanmaya daha az uygun olması kaçınılmaz sonuç değildi. Kadınların faaliyet alanını bizzat cinsiyet, dolayısıyla vücut bakımından yeniden tanımladı. Bu nedenle kadının erkekten farklı olarak hiçbir zaman kendisinden yabancılaşmadığından emindi. Onun bu cinsel farklılık fikrinden çıkardığı sonuçları izlemek bazen zordur: Ona göre, kadınların kurtuluşu erkekleri taklit etmeye yönelik hüzünlü bir girişime benziyordu ve taklikçilik bir tuzaktı. Kadınların ev içi çemberini kırmaya kapılmalarının nedenini açıkça görmesine rağmen, yine de kadının oraya uygun olduğuna inanıyordu. Fakat kesinlikle kendisinin değil: Bu dışlamadan ötürü onu okumak rahatsız edicidir. Aşağıdaki metinde kim ya da daha doğrusu hangi kadın konuşuyor?

> Varlığının geriye kalan tüm yanlarında olduğu gibi entelektüel olma tarzında da bir kadın, bir erkekten çok daha fazla fiziksel varoluşuna bağlıdır ve onun tarafından belirlenir. Bu nokta en yavan gelenekler adına çoğunlukla ihmal edilir ve kadınlar herkesten daha çok bu yanlışı yapma eğilimindedirler; çünkü sadece hastalıklı dişi yaratıkların iç organik değişimlerine duyarlı olduklarını iddia etmeyi severler. Yine de, en sağlıklı ve en gelişmiş kadını bile, bütün fiziksel var-

lığına dayatılmış bir yasa gibi kaçınılmaz bir biçimde etkileyen şey, onu erkeklerden farklılaştıran şey, ona erkeklerden aşağı olduğunu hissettiren bir şey değildir; aksine, kendisini kabul ettirmesine olanak veren şeydir. Olağanüstü önemli sonuçlara gebe bir olgudur: Bir kadının yaşamının, hem fizyolojik hem psişik doğal ritmi. Bu yaşam, düzenli yükselmeleri ve alçalmalarıyla, kadını, bütün varlığıyla, varlığının tüm tezahürleriyle uyumlu bir biçimde korunduğunu hissettiği hiç bitmeyen bir döngüye maruz bırakan gizli bir ritme uyar. Bu yüzden fiziksel ve entelektüel olarak, ince ve giderek karmaşıklaşan kollara ayrılarak sonsuzluğa doğru uzanan çizgi kadınların dünyasına ait değildir: Öyle görünüyor ki, kadın yaşamın basit olgusuyla çemberden çembere geçer. Bu yaşamsal ritmin her zaman sessizce geçiştirilmesi ya da önemsiz bir şey olarak sunulması tuhaftır; oysa gerçeklikte ve kendi vücudundan emin mutlak sağlıklı yaratıkta kahramanlığı ve ağırbaşlı meditasyonu, yıllara serpilen pazarları, günlük varoluşu sürekli kontrol eden, aydınlatan ve düzenleyen köklü ve dingin huzur saatlerini, masada ve ruhta çiçekler istemeyi hatırlatır; çünkü, sözcüğün en dar fiziksel anlamında, onda tekrarlanan şey, ihtişamı ve bütünlüğü içinde kadının mahrem varlığını oluşturan şeydir de. Kadınların, değerlerini kanıtlamak istedikleri –ve bu nedenle erkek takma adlarıyla çalıştıkları, sadece yazar olduklarında değil– herhangi bir alanda erkekleri taklit etmenin zorunlu olduğuna inandıkları zaman kuşkusuz yavaş yavaş kaybolmasına rağmen, kadında benzersiz olana saygı göstermekten hâlâ çok uzağız. Kadınlar bunu yapmadıkları sürece, erkeklerden *farklı* olduklarını olabildiğince tutkulu ve köklü bir biçimde anlamaya çalışmadıkları ve bu amaçla vücutlarının ve ruhlarının en ufak kanıtını titizlikle kullanmadıkları sürece, özlerine özgü yapı sayesinde ne kadar geniş ve güçlü çiçeklenebileceklerini, dünyalarının sınırlarının ne kadar geniş olduğunu asla bilemeyecekler. Kadın her zaman kendisiyle yeterince temas halinde değildir ve bu nedenle henüz yeterince kadın olmamıştır; kendi zamanlarının en iyi erkeklerinin düşlerinde ve kendi düşlerinde yaşadığı gibi. Bir zamanlar kendisiyle ilgili pratik bilgiden ve bu amaca ulaşmak için gerekli özgürlükten yoksundu, kökleşmiş önyargılardan kurtulmamıştı; aslında tüm insanlar yoksundu. Hakkıyla onun olan bütün hazineleri ve odaları bilmiyordu ve bu yüzden bulduğu yere yerleşti ve orayı elinden geldiğince ken-

dine uydurdu. Fakat daha sonra, gözdağına boyun eğerek ve bariz bir aptallıkla, onu barınağından çekip çıkaran ve anayolun üzerine atan çağrıya uydu. Ne yazık ki, bu çağrı başkaları için olduğu gibi, kulaklarını ona tıkayan, onda bir kur değil, bir tehdit bulan birçok kadın için de kaderin bir zorunluluğu haline geldi: Şu basit nedenle ki, toplumun bir emri olsun ya da olmasın sosyal bir zorunluluğu anlamak, onları, tıpkı erkekler gibi çabalarını her yana saçarken, dirsekleriyle kendilerine yol açmak ve ara vermeden darbeler indirmek zorunda kaldıkları herkese açık bir yerin ortasına attı. Bu, sadece sözle anlatılamayan ve burada vurgulamaya zaman bulamadığım bir olgudur. Ne olursa olsun bir şey kesindir: Bu türden bir yaşam mücadelesinde, her şeyden önce kadınların asli güzelliklerinden hiçbir şey yitirmeden en sert lokmaları bile sindirecek kadar sağlam midelere sahip olduklarını göstermeleri umut edilmelidir. Kadınlar kadınlıklarını koşullara teslim etmek yerine koşullara damgalarını vursunlar; bunu yaparken rekabet avantajlarından bazılarını feda etmeleri gerekse de. Kadınlar biraz kadınsal ruh, aile sıcaklığı ve uyumu, bu şeylerin bulunmadığı, yine de basiretle çalışabilen her yere katmalıdırlar. Hangisinin daha güçlü olduğu anlaşılacak? Kadın mı, yoksa kadının kendisinden çekip alabildiği, yani kadınsal olmayan şey mi? Bunu zaman gösterecek.

Bir durum daha kadınlar ordusunu dar aile çemberinin dışına itiyor: Kendiliğinden, köklü ve yadsınamaz deneyim istekleri, evde bulabileceklerinden daha sağlam ve değişik bir yemeğe açlıkları. İki durum birbirine karıştırılmamalıdır: Zira genç bir kadın tek başına kurtuluşu hararetle özler gibi göründüğü sürece, kendisinden ve kendi bireysel gelişiminden başka bir şey aramıyor olabilir. Tüm deneyimlerinde onu kendisine götürebileceği ve böylece sonunda kendisini kucaklayabileceği, kendisine tamamen sahip olabileceği ve bu nedenle kendisinde olan her şeyi vermeye hazır olabileceği umuduyla çeşitli yollarda el yordamıyla yürürken, evin dışında bir iş bile bulabilir; herhangi bir şekilde kendisine çekici gelmese de. Ailelerini korkuturcasına ufak tefek ev işlerinden geçici olarak tiksinen çok sayıda genç kadın, içinde herkesin doğum dünyasının huzuruyla sarmalanmış hissedeceği zengin ve değerli bir kadın ruhu geliştirmekten başka bir şey arzulamaz – deney yasaklanırsa, en belirgin nitelikleri körelirse, ebedi bir uyumsuzluğa mahkûm olur,

kırılır ve orantısızlaşır; çok önce vermesine izin verilmeyen altın paraların bedelini yaşlılığında hırçınlık dalgalarıyla ödeyecektir. O halde bu konuda özgürlük ve yine özgürlük vaaz etmekten başka bir şey yapılamaz; her engeli devirmeli, her yapay dar geçidi kırmalıyız, zira kendilerini uygunsuz biçimlerde ifade ettiklerinde bile insanın bağrından çıkan arzuların sesine güvenmek, önceden düşünülmüş ve yalan teorilere güvenmekten daha akıllıcadır. Bir kadına ihtişam ve neşe getiren her şey, yolu ne kadar eğri görünürse görünsün, onun için doğru yoldur ve sonuçta amaç, içerideki kadını olgunluğa yönlendirmektir, başka bir ifadeyle en gizli yaşam yeteneğini açığa çıkarmaktır ("Kadının İnsanlığı: Bir Sorunun Ana Hatları"ndan, 1899).[1]



Notlar

Düzenler ve Özgürlükler

1 Bkz. Geneviève Fraisse, *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes* (Aix-en-Provence: Alinéa, 1989); Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution* (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

1. Özgürlüğün Kızları ve Devrimci Vatandaşlar

1 Arlette Farge, "Protestocular", Natalie Zemon Davis ve Arlette Farge, ed., *Kadınların Tarihi,* cilt 3: *Rönesans ve Aydınlanma Paradoksları* içinde.
2 D. Godineau, *Citoyennes tricoteuses. Les Femmes du peuple à Paris pendant la Révolution* (Aix-en-Provence: Alinéa, 1988).
3 R. Dekker, L. Van de Pol, W. Tebrake, "Women and Political Culture in the Dutch Revolutions", Harriet B. Applewhite ve Darlene G. Levy, ed., *Women and Politics in the Age of the Democratic Revolution* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990) içinde.
4 L. Kerber, *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980).
5 a.g.e..
6 Hannah Adams, *Women Invited to War* (Boston, 1790).
7 Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme* (Paris: Gallimard, 1989).

2. Dönüm Noktası Olarak Fransız Devrimi

1 Louis de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux,* cilt 2 (Paris, 1796).
2 Edmund Burke, "First Letter on the Regicide Peace", 1796.
3 İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirgesi, madde 2.
4 *Septième Lettre bougrement patriotique de la Mère Duchêne,* 22 Mart 1791.
5 Joachim Campe, *Lettres d'un Allemand à Paris,* 9 Ağustos 1789.
6 Chaumette, Paris Komünü'ne konuşma, *Révolutions de Paris, 27 brumaire,* Yıl II (17 Kasım 1793).
7 Talleyrand, *Rapport sur l'Instruction publique,* Kurucu Meclis, 10, 11 ve 19 Eylül 1791.

3. Cinsel Farklılığın Felsefi Bir Tarihi

1 Bu denemede aşağıdaki eserlerden alıntı yapılmıştır (alıntı sırasına göre):
J.G. Fichte, *Foundations of Natural Law*, 1796-1797.
Emmanuel Kant, *Metaphysics of Morals,* 1796; *Anthropology*, 1798.
G.W.F. Hegel, *The Phenomonology of Spirit,* 1807; *Encyclopedia of Philosophical Sciences,* 1817; *The Principles of the Philosophy of Law,* 1821.
Friedrich Schlegel, *Lucinde,* 1799; *On Philosophy,* 1799.
Friedrich Schleiermacher, *Confidential Letters on Lucinde,* 1800.
Charles Fourier, *Oeuvres complètes*, özellikle *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808; *Théorie de l'unité universelle,* 1822.
P.J.G. Cabanis, *Rapports du physique et du moral de l'homme,* 1802.
Jeremy Bentham, *Constitutional Code*, 1830.
James Mill, "On Government", 1820; *Encyclopaedia Britannica,* 1824.
W. Thompson, *Appeal of One-Half the Human Race, Women, against the Pretensions of the Other Half, Men,* 1825.
Arthur Schopenhauer, "Metaphysics of Love", *The World as Will and Idea,* 1819; "On Women", *Parerga and Paralipomena,* 1850.
Søren Kierkegaard, *Works*, özellikle *Either/Or,* 1843.
Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity,* 1841.
Auguste Comte, *Oeuvres complètes*, özellikle *Système de politique positive,* 1851-1854; *Catéchisme positiviste*, 1909.
Pierre Leroux, *L'Egalité*, 1848.
Max Stirner, *L'Unique et sa propriété,* 1844.
Karl Marx, *1844 Elyazmaları*; *Alman İdeolojisi,* 1845-1846; *Kapital*, Kitap I, 1876.
P.-J. Proudhon, *Système des contradictions économiques, ou Philosophie de la misère*, 1846; *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*, 1858; *La Pornocratie ou les femmes dans les temps modernes*, 1875.
John Stuart Mill, *Letters to Auguste Comte*; "Enfranchisement of Women", *The Westminster Review*, 1851 (Harriet Taylor'la birlikte); *Subjection of Women*, 1869.
Charles Secrétan, *Le Droit de la femme*, 1886.
J.J. Bachofen, *Das Mutterrecht,* 1861.
Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni,* 1884.
Herbert Spencer, *The Principles of Sociology,* 1869; *The Principles of Ethics*, 1891.
Charles Darwin, *The Descent of Man and Sexual Selection,* 1871.
Friedrich Nietzsche, *Human, All Too Human*, 1878; *The Joyful Science*, 1882; *Beyond Good and Evil,* 1886.
Emile Durkheim, *Textes*, cilt 2 ve 3.
Sigmund Freud, *Complete Works*, özellikle *Three Essays on the Theory of Sexuality*, 1905.
Otto Weininger, *Sex and Character,* 1903.

4. Hukukun Çelişkileri

Bu bölümün notlarında kullanılan kısaltmalar şöyledir:
Sirey 1898.143, *Cass.*, 18 Temmuz 1898, French Cour de Cassation, Chambre Civile'in bir kararnamesine işaret eder. Chambre Criminelle, *Cass. crim.* ile gös-

terilir. Bu kararnameler, J.-B. Sirey'in derlediği *Recueil général des lois et des arrêts*'de bildirilir. Notlar cildin yılını, bölümü, sayfayı, mahkeme türünü ve karar tarihini de gösterebilir.

Dalloz 1898.1.43, *Cass.*, 18 Temmuz 1898, *Recueil Dalloz*'da bildirilen bir karara işaret eder. D.P. kısaltması *Dalloz périodique*'e işaret eder.

Sirey 1898.3, Paris, 13 Mayıs 1898, Cour d'Appel'in (Paris) bir kararına işaret eder.

Sirey 1898.3. C.E., 1 Mart 1898, Conseil d'Etat'nın bir kararnamesine işaret eder.

1 *Moniteur universel, Journal officiel de la République*, 22 Kasım 1851, no. 326, s. 2917 vd.
2 Dalloz 1885.1.105, *Cass.*, 16 Mart 1885: Sirey 1839.1.384, *Cass.*, 21 Mart 1893: Sirey 1913.3.89, C.E., 20 Ocak 1910.
3 Sirey 1910.1.600, *Cass. crim.*, 17 Şubat 1910.
4 Sirey 1879.1.433. *Cass. crim.*, 11 Temmuz 1879.
5 Maurice Hauriou, Sirey 1913.3.89, C.E., 26 Ocak 1912'nin altında not.
6 *Le Figaro*, 27 Ekim 1884, aktaran G. Breuillac, *De la condition civile et politique de la femme* (Aix-en-Provence, 1886), s. 98.
7 Bkz. N. Chambelland-Liebeault, "La Durée et l'aménagement du temps de travail des femmes de 1892 à l'aube des conventions collectives", doktora tezi, Nantes, 1989.
8 Sirey 1910.3.54, C.E., 24 Ocak 1908.
9 Sirey 1890.4.25, Brüksel, 11 Kasım 1889.
10 Sirey, *Lois annotées*, 1901, s. 1.
11 Sirey 1885.1.487, *Cass.*, 8 Temmuz 1884.
12 Aktaran Alain Corbin, *Les Filles de noce* (Paris: Aubier Montaigne, 1978), s. 343, n. 88.
13 Sirey 1877.2.297, Bourges, 17 Ağustos 1877 altında not.
14 Bkz. M. Bordeaux, B. Hazo, S. Lorvellec, *Qualifié viol*, Rapor 1154 (Paris: Klincksieck, 1990), özellikle s. 1-61. Tecavüzle ilgili kadın "psikolojisi" konusunda, bkz. *Le Traité de médecine légale*, aktaran A.W. Bouché, *Etude sur l'adultère au point de vue pénal* (Paris, 1893), s. 208.
15 Bkz. F. Ronsin, *Le Grève des ventres* (Paris: Aubier, 1979).
16 Bkz. A. MacLaren, *Sexuality and Social Order* (New York: Holmes and Meier, 1983).
17 Portalis, *Discours préliminaire*, Fenet, *Recueil des travaux préparatoires du Code civil* (Paris, 1836), cilt 1 içinde s. 522 ve *Naissance du Code civil* (Paris: Flammarion, 1989) içinde s. 35 vd. Ayrıca bkz. J. Bart, "La Famille bourgeoise héritière de la Révolution?", M.-F. Lévy, ed., *L'Enfant, la famille et la Révolution française* (Paris: Olivier Orban, 1989) içinde, s. 357-372.
18 C.B.M. Toullier, *Le Droit civil français suivant l'ordre du Code*, 3. bs. (Paris, 1821), cilt 1, s. 15.
19 Sirey 1868.2.65, Paris, 3 Ocak 1868.
20 J. de Maleville, *Analyse raisonnée de la discussion du Code civil au Conceil d'Etat*, 2. bs. (Paris, 1807), cilt 1, s. 235.
21 Aktaran Marcadé, *Explication théorique et pratique de Code Napoléon* (Paris, 1807), cilt 1, n. 726, s. 581-582.
22 Toullier, *Le Droit civil*, cilt 1, s. 96.
23 Sirey 1897.1.304, *Cass. crim.*, 2 Nisan 1897.
24 F. Basch, "La Femme en Angleterre de l'avènement de Victoria (1837) à la Pre-

mière Guerre mondiale", *Histoire mondiale de la femme* (Paris: Nouvelle Librairie de France, 1966), cilt 4 içinde, s. 199.
25 Sirey 1877.2.161, Brüksel, 28 Nisan 1875.
26 Sirey 1881.2.54, Nîmes, 6 Ocak 1880; Sirey 1879.2.80, Rouen, 13 Kasım 1878.
27 Sirey 1877.2.161, Brüksel, 28 Nisan 1875, not. Kentucky Louisville mahkemesinin kararı, *Le Droit*, 28 Aralık 1867'de.
28 Sirey 1830.1.99, *Cass*., 20 Ocak 1830.
29 Sirey 1827.1.88, *Cass*., 9 Ağustos 1826. Ayrıca bkz. Sirey 1808.2.196, Paris, 29 Mayıs 1808, Sirey 1812.2.414, Torino, 17 Temmuz 1810; Sirey 1840.2.291, Dijon, 25 Temmuz 1840.
30 Sirey 1834.1.578, *Cass. crim*., 18 Mayıs 1834.
31 Sirey 1839.1.817, *Cass. crim*., 21 Kasım 1839.
32 Sirey 1896.2.142., Nîmes, 5 Haziran 1894.
33 Sirey 1900.2.143, Caen, 26 Aralık 1899.
34 Sirey 1910.1.7, *Cass*., 19 Temmuz 1909.
35 Sirey 1829.1.205, *Cass. crim*., 17 Ocak 1829.
36 Fakat 1902'de on beş gün: Sirey 1904.2.81, Cezayir, 18 Temmuz 1902.
37 Sirey 1868.2.421, *Cass. crim*., 28 Şubat 1868.
38 Sirey 1848.1.731.
39 *Dictionaire Dalloz*, 1790-1835, *Adultère* başlığı altında, n. 48.
40 Bkz. M. Bordeaux, "Le Maître et l'infidèle: Des relations personnelles entre mari et femme de l'ancien droit au Code civil", I. Théry ve C. Biet, ed., *La Famille, la loi, l'Etat* (Paris: Imprimerie Nationale, 1989) içinde, s. 432-446.
41 Sirey 1827.2.17, Paris, 13 Mart 1826. Bkz. J. Mulliez, "*Pater is est*..., la source juridique de la puissance paternelle du droit révolutionnaire au Code civil", *La Famille, la loi, l'Etat* içinde, s. 412-431.
42 Sirey 1868.2.65, Paris, 3 Ocak 1868.
43 Sirey 1851.1.103, *Cass*., 10 Şubat 1851.
44 Bkz. Nicole Arnaud-Duc, "Le Droit et les comportements, la genèse du titre V du Livre III du Code civil: les régimes matrimoniaux", *La Famille, la loi, l'Etat* içinde, s. 183-195.
45 Bkz. yasayla ilgili değerlendirme, Sirey, *Lois annotées*, 1891-1895, s. 473'te (6 Şubat 1893 tarihli yasa).
46 Bkz. Michelle Perrot, "La Femme populaire rebelle", Michelle Perrot, ed., *L'Histoire sans qualités* (Paris: Galilée, 1979) içinde, s. 131-132.
47 Sirey, *Lois annotées*, 1906-1910, s. 597.

5. Sanatsal ve Edebi Putlar

1 William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*.
2 Yves Bonnefoy, *La Vérité de la parole* (Paris: Mercure de France, 1988).
3 "Die Frauen sind silberne Schalen, in die wir goldene Apfel legen. Meine Idee von den Frauen ist nicht von den Erschenungen der Wirklichkeit abstrahiert, sondern sie ist mir anbegoren oder in mir entstanden."
4 "Die Welt, sie wird dich schlecht begaben, glaube mir's! Sofern du willst ein Leben haben: raub dir's!"
5 "Nun liegt es mir eigentlich ferner, von Tugenden und Leistungen zu reden, als von dem, worin ich mich kompententer fühle: vom Glück." "Zum Typus Weib", *Imago* 3, 1 (1914)'ten, s. 7.

6 "Ich kann weder Vorbildern nachleben, noch werde ich jemals ein Vorbild darstellen können für wen es auch sei, hingegen mein eigenes Leben nach mir selber bilden, das werde ich ganz gewiss, mag es nun gehen wie es mag. Damit heabe ich ja kein Prinzip zu vertreten, sondern etwas viel Wundervolleres, etwas das in Einem selber steckt und ganz heiss vor Lauter Leben ist und jauchzt heraus will. . . . Glücklicher als ich jetzt bin, kann man bestimmt nicht werden." Hendrik Gillot'ya mektup, 26 Mayıs 1882, aktaran Lou Andreas-Salomé, *Lebensrückblick*, 5. Bs., Ernst Pfeiffer, ed. (Frankfurt: Insel), s. 78.

7 Bkz. Nicole Savy'nin *Les Petites Files modernes* gösteri kataloğuna önsözü (Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1989).

6. Almanya'da Okuma ve Yazma

1 Louise Ackerman, *My Life, Works* (Lemerre, 1885) içinde, aktaran Christine Planté, *La Petite Soeur de Balzac* (Paris: Editions du Seuil, 1989).

2 Fransız örneği için bkz. François Furet ve Jacques Ozouf, *Lire et écrire: L'Alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry* (Paris, 1977), cilt 1. Fransa ve Almanya'da okuryazarlıkla ilgili karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Etienne François, "Alphabetisierung und Lesefähigkeit in Frankreich und Deutschland um 1800", H. Berding, E. François ve H.-P. Ullmann, ed., *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989) içinde.

3 Rolf Engelsing, Ernst Hinrichs, Wilhelm Norden ve Rudolf Schenda'nın temsil ettiği "Alman okulu" ile Louis Maggiolo, François Furet ve Jacques Ozouf'un "Fransız okulu" arasındaki anlaşmazlık için bkz. Furet ve Ozouf, *Lire et écrire*, s. 4.

4 Furet ve Ozouf, *Lire et écrire*, s. 44.

5 Bkz. Wilhemm Norden, "Die Alphabetisierung in der oldenburgischen Küstenmarsch im 17, 18 Jht", Ernst Hinrich ve Wilhelm Norden, ed., *Regionalgeschichte. Probleme und Beispiele* (Hildesheim, 1980) içinde.

6 Rolf Engelsing, *Analphabetentum und Lektüre. Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland zwischen feudaler und industrieller Gesellschaft* (Stuttgart, 1973).

7 Bettina von Armin, *Dies Buch gehört dem König, Werke und Briefe*, G. Konrad, ed. (Köln, 1963) cilt 3 ve 4 içinde.

8 Fanny Lewald-Stahr, *Für und wider die Frauen* (Berlin: Otto Janke, 1870), s. 68.

9 Christina Sophie Ludwig, kendi kendini yetiştiren bir yazardı; yüzyılın bitimindeki romanları siyahların ve Yahudilerin durumu gibi konuları ele aldı.

10 W. von Kügelgen, *Jugenderinnerungen eines alten Mannes* (Münih, 1867), s. 32.

11 Christa Wolf, *Lesen und Schreiben* (Darmstadt: Luchterhand, 1980), s. 281.

12 Wolfgang von Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre.*

13 Karl Ferdinand von Klöden, *Jugenderinnerungen* (Leipzig, 1874), s. 19.

14 Elisa von der Recke, *Briefe und Tagebücher*, C. Träger, ed. (1984), s. 86.

15 Wilhelm Fleischer, *Plan und Einrichtung eines neuen Lese Instituts im Frankfurt-am-Main*, 1796.

16 Marie-Claire Hoock-Demarle, *La Rage d'écrire. Les femmes allemandes face à la Révolution française (1790-1815)* (Aix-en-Province: Alinéa, 1990), ks. 2, bl. 1 ve 2.

17 Caroline Schlegel-Schelling'in kız kardeşi Lotte Michaelis'e mektubu, 22

Mart 1786, Sigrid Damm, ed., *Caroline Schlegel-Schelling in ihren Briefen* (Darmstadt, 1980) içinde, s. 90.

18 a.g.e., s. 152-153.

19 Barbey d'Aurevilly, *Les Bas-Bleus* (Brüksel, 1878). "Mavi çoraplı" teriminin kaynağı konusunda bkz. Planté, *La Petite Soeur de Balzac*, s. 28.

20 Catharina Elisabeth Goethe'nin oğluna mektubu, 15 Şubat 1798, C.E. Goethe, *Briefe an ihren Sohn* (Stuttgart: Reclam, 1971) içinde, s. 131.

21 J.J. Ersch, *Allgemeines Repertorium der Literatur für die Jahre 1785-90, 1791-95, 1796-1800.*

22 "Yoğun" ve "yaygın" terimlerini Engelsing *Analphabetentum*'da ve diğer eserlerde kullanır.

23 Marlies Prüsener, "Lesengessellschaften in 18. Jahrhundert", *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, no. 13, 1973.

24 a.g.e., Prüsener, Hamburg bölgesinden kütüphanesini komşulara açan bir doktorun durumunu anar. Dokuzu Fransız Devrimi'ni ele alan on üç kitabı kapsar.

25 Henriette Herz, *Erinnerungen*, ed. R. Schmitz (Frankfurt, 1984), s. 50.

26 Johanna Schopenhauer, *Jugendleben und Wanderbilder* (1839; yeniden basım Münih: Wünkler, 1958), s. 267.

27 Adolf von Knigge, *Über den Umgang mit Menschen*, 1790, ks. 2, bl. 5.

28 Terim 1853'te *Gartenlaube*'nin kurucusu tarafından kullanıldı; aktaran Renate Möhrmann, *Die andere Frau. Emazipationsansätze deutscher Schriftstellerinnen im Vorfeld der 48-Revolution* (Metzler, 1977), s. 167.

29 Von Knigge, *Über den Umgange mit Menschen*, ks. 2, bl. 5, 10.

30 P,-J. Proudhon, aktaran Planté, *La Petite Soeur de Balzac*, s. 216. Ayrıca bkz. *Über den physiologischen Schwachsinn des Weibes*'i 1900'de bir sansasyona neden olan Paul Möbius'un biyolojik teorileri.

31 Clemens Brentano'nun Emilie von Niendorf'a mektubu, Münih, 1844.

32 *Literaturblatt*, 15 Mart 1839.

33 *Allgemeine deutsche Biographie*, Theresa Forster-Huber üzerine makale, *Memoirs*'ından alıntılar (1803).

34 Sophie Mereau, 1797'de Ninon de Lenclos'nun mektuplarını çevirdi; Theresa Huber ise, Mme. Roland'ınkilerini çevirdi.

35 1867'de yazılan Marie von Ebner-Eschenbach'ın trajedisi *Marie Roland*, sadece bir kez Weimar'da amatörler tarafından sahnelendi.

36 Akademisyen Auger'e göre aktaran Jean Larnac, *Histoire de la littérature féminine en France* (Paris, 1929).

37 Marie Claire Hoock-Demarle, "Bettina Brentano-von Arnim ou la mise en ouuvre d'une vie", doktora tezi, 1985.

38 1830 ile 1850 yılları arasında yayımlanan birçok kadının otobiyografisi arasında dikkat çekenler şunlardır: Henriette Herz (1823'te yazıldı, 1850'de yayımlandı), Elisa von der Recke (1804 ve 1830), Johanna Schopenhauer (1839'da kızı tarafından yayımlandı), Rahel Varnhagen (1833'te kocası tarafından yayımlandı) ile Bettina von Arnim'in (1843'te yazılan bir metinde 1807'e işaret edilir) yayımlanan mektupları.

39 Louise Aston, *Meine Emanzipation, Verweisung und Rechtfertigung* (Brüksel, 1846), aktaran Möhrmann, *Die andere Frau*, s. 146.

40 *Vormärz* (kelime anlamı: marttan önce) Mart 1848 Devriminden önceki 1840-1848 dönemine işaret eder.

41 Fanny Lewald, *Meine Lebensgeschichte Berlin* (1863), cilt 1, s. 260.

42 Bu öncülerin edebiyatı konusunda bkz. Marianne Walle, "Contribution à l'his-

toire de femmes allemandes entre 1848 et 1920 (Louise Otto, Helene Lange, Clara Zetkin, et Lily Braun", doktora tezi, Paris VII Üniversitesi, 1989.

43 Adelheid Popp, *Die Jugendgeschichte einer Arbeiterein,* August Bebel'in önsözü (Münih, 1909).

44 *Neue Bahnen* (yeni yönelimler), Louise Otto-Peters'in 1875'te kurduğu gazeteye verdiği addı.

45 Hedwig Dohm, *Die wissenschaftliche Emanzipation der Frau* (Berlin, 1893), s. 45 ve 185.

7. Katolik Model

1 A.M. Mozzoni, *Un passo avanti nella cultura femminile: tesi e progetto* (Milano, 1866), s. 27-28.

2 R.P.G. Ventura, *La donna cattolica* (Milano ve Cenova, 1855), cilt 3, s. 249-259.

3 G. Fraisse, *Muse de la raison* (Paris: Alinéa, 1989).

4 G. d'Azambuja, *Ciò che per la Donna ha fatto il Cristianesimo* (Roma, 1912). 6. Fransızca baskının İtalyanca çevirisi.

5 R. Daniel, *Une image de la famille et de la société sous la Restauration* (Paris: Editions Ouvrières, 1965), s. 125.

6 M. Bernos, "De l'influence salutaire ou pernicieuse de la femme dans la famille et la société", *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (Temmuz-Eylül, 1982).

7 G. Leopardi, *Dei costumi italiani*, ed. A. Placcnica (Venedik: Marsilio, 1989), s. 132.

8 S. Bertelli, G. Calvi, *Rituale, cerimoniale, etichetta nelle corti italiene,* S. Bertelli ve G. Grifò, ed., *Rituale, Cerimoniale, Etichetta* (Milano: Franco Angeli, 1985) içinde, s. 11 ve devamı.

9 I. Porciani, "Ill Plutarco femminile", S. Soldani ed., *L'educazione delle donne. Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'Ottocento* (Milano, 1989) içinde.

10 A. Scattigno, "Letture devote", Porciani, ed., *Le donne a scuola L'educazione femminile nell'Italia del Ottocento* içinde. Belgesel ve ikonografik sergi için katalog (Siena, 1987).

11 F. Lebrun, ed., *Histoire de catholiques en France* (Toulouse, 1980), s. 321-330.

12 E. Saurer, "Donne e preti. Colloqui in congessionale agli inizi dell'Ottocento", Centro di Documentazione delle Donne di Bologna'da sunuldu, L. Ferrance, M. Palazzi ve G. Pomata, ed., *Ragnatale di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne* (Torino: Rosenberg ve Sellier, 1988) içinde, s. 253-281.

13 *Civiltà Cattolica* vaaz I, 10 (1852): 381.

14 On dokuzuncu yüzyıl İtalya'sının dinsel alışkanlıklarıyla ilgili bu ender nicel olguyu Philippe Boutry'ye borçluyum.

15 Ph. Boutry, *Prêtres et paroisses au pays du curé d'Ars* (Paris: Le Cerf, 1986), s. 19. "İtalyan" (aslında Habsburg) bir örnek: L. Pesce, ed., *Thesaurus Ecclesiarum Italiae Recentoris Aevi,* III, 9, *La visita pastorale di Sebastiano Soldati nella Diocesi di Treviso (1832-1838)* (Roma: Edizioni de Storia e Letteratura, 1979).

16 G. d'Azambuja, *La giovane e l'evoluzione moderna* (Roma, 1911), Fransızca ikinci basımın (1880) İtalyanca çevirisi.

17 d'Azambuja, *Ció che per la Donna ha fatto il Cristianesimo.*

18 *Historia della Madre Barat fondatrice dell'Istituto del Sacro Cuore de Gesù*, Abbate Baunard (Roma, 1877), cilt 1, s. 510.
19 L. Colet, *L'Italie des Italiens* (Paris, 1862), s. 142.
20 J.W. Goethe, *Viaggio in Italia, Opere,* Vittorio Santoli, ed. (Floransa, 1970) içinde, s. 356-357.
21 M. d'Azeglio, *I miei ricordi* (Milano, 1932), s. 20.
22 N. Tommaseo, *La donna, scritti vari* (Milano, 1872; ilk basım 1833) içinde, s. 237.
23 Abbé J. Gaume, *Histoire de la société domestique* (Paris, 1844), s. 472.
24 M.L. Trebiliani, "Modello Mariano e immagine della donna nell'esperienza aducativa di don Bosco", Francesco Traniello, ed., *Don Bosco nella storia della cultura popolare* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1987) içinde, s. 187-207.
25 Leo XIII (Gioacchino Pecci), *Arcanum, Il problemma femminile* (Roma, 1962) içinde, s. 13.
26 Bazı örnekler: E. Nevers, *L'età del marito* (Turin, 1891); T. Guidi, *L'amore dei quarant'anni* (Milano ve Palermo, 1902).
27 L. Scaraffia, *La Santa degli Impossibili. Vicende e significati della devozione a S. Rita* (Torino: Rosenberg ve Sellier, 1990), s. 55-56.
28 J. Vincent, *Le Livre d'amour* (Paris: Brouwer, 1960).
29 C. Langlois, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à Supérieur Générale au XIX siècle* (Paris: Le Cerf, 1987), s. 307-323.
30 S. Franchini, *Gli educandati nell'Italia postunitaria,* Soldani, *L'educazione delle donne* içinde, s. 57-86.
31 S. Sighele, *Eva moderna* (Milano, 1910), s. 182.
32 G. Rocca, "Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia dal 1800 al 1860", *Problemi di storia della Chiesa della Restaurazione all'unità d'Italia* (Napoli, 1985) içinde, s. 107-192.
33 E. Caracciolo, *Misteri del chiostro napoletano* (1864; yeniden basım Floransa, 1986).
34 M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1979), cilt 3.
35 A. Gambasin, *Religiosa magnificenza e plebi in Sicilia nel XIX secolo* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1979), s. 163-221.
36 Sant'Alfonso de Liguori, *La vera sposa di Gesù Cristo, cioè la Monaca Santa* (Torino, 1862), s. 120.
37 O. Arnold, *Le Corps et l'âme. Le vie des religieuses au XIX siècle* (Paris: Le Seuil, 1984).
38 S. O'Brien, "Terre Incognita: Thé Nun in Nineteenth-Century England", *Past and Present* 121 (1988) içinde.
39 B. Welter, "The Feminization of American Religon, 1800-1860", L.W. Banner ve M. Hartman, ed., *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women* (New York: Haper and Row, 1974) içinde.
40 C. Langlois, "'Je suis Jeanne Jugan.' Dépendence sociale, condition féminine et fondation religieuse", *Archives de Sciences Sociales des Religions* 52 (1981): 21-35.
41 M. de Giorgio, *Les Demoiselles catholiques italiennes,* Y. Cohen, ed., *Femmes et contre-pouvoirs* (Montréal: Boréal-Express, 1987) içinde, s. 101-126.
42 J. Pitt-Rivers, *The Fate of Sechem, or the Politics of Sex: Essay in the Anthropology of the Mediterranean* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
43 L. Guidi, "La 'Passione governata dalla virtù': benefattrici nella Napoli ot-

tocentesca", L. Ferrante, M. Palazzi ve G. Pomata, ed., *Ragnatele di rapporti* içinde, s. 148-165.
44 G. Cholvy ve Y.-M. Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1880-1930* (Paris: Privat, 1986), s. 363.
45 M. de Giorgio ve P. Di Cori, "Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo", *Rivista di storia contemporanea* 3 (1980).
46 A. Pavissich, S.J., *Donna antica e donna nuova. Scene di domani* (Roma, 1909).
47 C. Dau Novelli, "Alle origini dell'esperienza cattolica femminile: rapporti con la Chiesa et gli altri movimenti femminili (1908-1912)", *Storia contemporanea* 22, 4/5 (1981).
48 J.W. Goethe, *Viaggio in Italia,* s. 481.
49 P. Macry, "La Napoli dei dotti. Lettori, libri e biblioteche di una excapitale (1870-1900)", *Meridiana* 4 (1988).
50 E. Raimondi, *Il romanzo senza idillio* (Turin, 1974), s. 129-130.
51 M. Berengo, *Intelletuali e librai nella Milano della Restaurazione* (Torino: Einaudi, 1980).
52 Madame Bourdon (Mathilde Froment), *Souvenirs d'une institutrice* (Paris, 1869), 8. bs. s. 22-23.
53 D. Maldini Chiarito, "Lettrici ed editori e Milano tra Otto e Novecento", *Storia di Lombardia* 2 (1988).
54 J.L. Desbordes, "Les Ecrits de Mr. Dupanloup sur la haute éducation des femmes", F. Mayeur ve J. Gadille, ed., *Education et images de la femme chrétienne en France au début du XXème siècle* (Grenoble: Editions Hermès, 1980) içinde.
55 M.J. Rouet de Journel, S.J., *Une russe catholique. Madame Swetchine* (Paris, 1929), s. 16-17.
56 R. Ricci, *Memoria della Baronessa Olimpia Savio* (Milano, 1911), s. 4-5.
57 M.L. Trebiliani, "Santità femminile e società a Lucca nell'Ottocento", S. Boesch Gajano ve L. Sebastiani, *Culto dei Santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (Aquila/Roma, 1984) içinde, s. 959-995.
58 P. Ramon Ruiz Amado, *La educación femenina* (Barcelona, 1912), s. 115.
59 G. Thullier, *L'Imaginaire quotidien au XIXe siècle* (Paris: Económica, 1985), s. 42.
60 A.-M. Thiesse, *Le Roman du quotidien* (Paris: Chemin vert, 1984), s. 125-127.
61 "La biblioteca di una sposa", *Fiamma viva* (Nisan 1927): 251-153 içinde.
62 C. Savart, *Les Catholiques en France au XIX siècle: le témoignage du livre religieux* (Paris, 1985).
63 P. Camaiani, "La donna, la morte, e il giovane Vittorio Emanuele", F. Traniello, ed., *Dai Quaccheri a Gandhi. Studi di storia religiosa in onore di Ettore Passerin d'Entrèves* (Bologna: Il Mulino, 1987) içinde, s. 169.
64 M.-F. Lévy, *De mères en filles* (Paris: Calmann-Lévy, 1984).
65 Ph. Boutry, M. Cinquin, *Deux pèlerinages au XIXe siècle: Ars et Paray* (Paris: Beauchesne, 1980), s. 22.
66 Thullier, *L'Imaginaire*, s. 44-45.
67 C. Brâme, *Journal intime. Enquête de M. Perrot e G. Ribeill* (Paris: Montalba, 1985).
68 Jolanda, *Eva Regina. Consigli e norme di vita femminile contemporanea* (Floransa, 1907), s. 7.
69 P. Macry, *Ottocento. Famiglia, élites e patrimoni a Napoli* (Torino: Einaudi, 1988), s. 70.

70 *Journal de Marie Bashkirtseff* (Paris: Mazarine, 1980), s. 45.
71 L. Accati, "La politica dei sentimenti. L'Immacolata Concezione fra '600 e '700", *Atti del Primer Coloqui di Historia de la Dona* (Barcelona, 1986).
72 M. Segalen, J. Charmarat, "La Rosière et la 'Miss': les 'reines' des fêtes populaires", *L'Histoire* 53 (1983).
73 A. Marro, *La pubertà studiata nell'uomo e nella donna (in rapporto all'Antropologia alla Psichiatra ed alla Sociologia)* (Torino, 1897).
74 L. Guidi, *L'onore en pericolo. Carità e reclusione femminile nell'Ottocento napoletano* (Napoli: Guida, 1991).
75 R. Betazzi, *La giovine e la moralità* (Torino, 1915), s. 19.
76 M. Turi, "La costruzione di un nuovo modello di comportamento femminile. Maria Goretti tra cronoca nera e agiografia", *Movimento operaio a socialista* 3 (1987).
77 A. Buttafuoco, *Le Mariuccine. Storia di un'istituzione laica. L'Asilo Mariuccia* (Milano: Franco Angeli, 1985).
78 *Bollettino Unione Donne Cattoliche d'Italia,* Mayıs 1911.
79 Benedetto XV (Giacomo Della Chieso), *Allocuzione alle donne italiane,* 21 Ekim 1919.
80 "La virtù mal vestita", *Fiamma viva,* Ekim 1922 içinde, s. 579.
81 J.C. Flugel, *The Psychology of Clothes* (Londra, 1930).
82 G. Thullier, *L'Imaginaire*, s. 14-16.
83 N. Ginzburg, *La famiglia Manzoni* (Torino: Einaudi, 1989), s. 37-38.
84 Madame Mathilde Bourdon, *Giornata Cristiana della giovinetta* (Torino, 1888, Fransızca basım 1867), s. xiv.
85 B.G. Smith, *Ladies of the Leisure Class. The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century* (Princeton, 1981), s. 14-16.
86 Ph. Perrot, "Pour une généalogie de l'austérité des apparences", *Communications* 46 (1987): 157-179.
87 N. Ginzburg, *La famiglia Manzoni*, s. 132-135.
88 *Historia della Madre Barat,* s. 517.
89 Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort* (Paris, 1977).
90 *Récit d'une soeur, souvenirs de famille*, derleyen Madame Augustus Craven née La Ferronays (Paris, 1911) (52. basım), cilt 1, s. 199.
91 E. Legouvé, *Padri e figli nel secolo che muore* (Floransa, 1899).
92 M. Gioja, *Il primo e il nuovo galateo*, s. 258.
93 M.L. Trebiliani, *Don Bosco nella storia della cultura popolare.*
94 R. Daniel, *Une image de la famille,* s. 194.
95 G. Leopardi, *Zibaldone*, cilt 1, s. 353-356.
96 D. Maldini Chiarito, "Trasmissione di valori e educazione famigliare: le lettere al figlio di Costanza d'Azeglio", *Passato e presente* (Ocak-Nisan 1987): 35-62.
97 J. Maître, "Idéologie religieuse, conversion mystique et symbiose mère-enfant; le cas de Thérèse Martin (1873-1897)", *Archives de Scienses Sociales des Religions* 51 (1981): 65-99.
98 M. Milan, *Donna, famiglia, società. Aspetti della stampa femminile cattolica in Italia tra '800 e '900* (Istituto di Studi Storico-Politici, Università di Genova, 1983).
99 J. Michelet, *La Femme* (Paris, 1860), s. 118.
100 G. Lombroso, *L'anima della donna* (Floransa, 1918) ve *L'anima della donna, II: Qualità e difetti* (Floransa, 1918).

9. Modern Yahudi Kadının Oluşumu

1 Lilly Scherr, aktaran Judith Friedlander, "The Jewish Feminist Question", *Dialectical Anthropology* 8, 1-2 (Ekim 1983), s. 113.

2 Rachel Biale, *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources* (New York: Schocken, 1984), s. 6-7; Moshe Meiselman, *Jewish Women in Jewish Law* (New York: KTAV, 1978).

3 Barbara Myerhoff, *Number Our Days* (New York: Simon and Schuster, 1980), s. 234-235.

4 Deborah Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin* (New Haven: Yale University Press, 1988).

5 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman,* gözden geçirilmiş basım (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974), s. 57.

6 Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Backgroud of Jewish Emancipation, 1770-1870* (New York: Schocken Books, 1978), bl. 4.

7 Marion Kaplan, *The Jewish Feminist Movement in Germany: The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund, 1904-1938* (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979), s. 19-20. Ayrıca bkz. "Tradition and Transition: Jewish Women in Imperial Germany", *Jewish Women in Historical Perspective,* Judith R. Baskin, ed. (Detroit: Wayne State University Press, 1991) içinde, s. 202-221.

8 Arendt, *Rahel*, s. 8.

9 Lucy S. Dawidowicz, *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastren Europe* (Boston: Beacon Press, 1967), s. 31; Michael Stanislawski, *Tsar Nicholas I and the Jews* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983).

10 Steven J. Zipperstein, *The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794-1881* (Stanford: Stanford University Press, 1985), s. 129-130.

11 Edward J. Bristow, *Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight against White Slavery, 1870-1939* (New York: Schocken Books, 1983), s. 51 n. 6.

12 Sydney Stahl Weinberg, *The World of Our Mothers: The Lives of Jewish Immigrant Women* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988), s. 76 ve 276 n. 33.

13 Elizabeth Hasanovitz, *One of Them* (New York: Houghton Mifflin, 1918), s. 6-9.

14 Nancy Green, "L'Émigration comme émancipation: Les Femmes juives d'Europe de l'Est à Paris, 1881-1914", *Pluriel* 27 (1981): 56-58.

15 Bristow, *Prostitution*, s. 51, 229; Kaplan, *The Jewish Feminist Movement*, s. 37-38, 110-112; Polly Adler, *A House Is Not a Home* (New York: Rinehart, 1953).

16 Charlotte Baum, Paula Hyman, Sonya Michel, *The Jewish Woman in America* (New York: New American Library, 1975), s. 87.

17 Paula E. Hyman, "Culture and Gender: Women in the Immigrant Jewish Community", *The Legacy of Jewish Immigration*, David Berger, ed. (New York: Brooklyn College Press, 1983) içinde, s. 157-168.

18 Weinberg, *World of Our Mothers,* s. 76 ve 276 n. 33.

19 a.g.e., s. 281 n. 55; Paula E. Hyman, "Gender and the Immigrant Jewish Experience in the United States", Baskin, ed., *Jewish Women* içinde, s. 222-242.

20 Mary Antin, *The Promised Land*, 2. basım (Princeton: Princeton University Press, 1969), s. 223.

21 Weinberg, *World of Our Mothers*, s. 174. Krş. Selma Berrol, "Education and Economic Mobility: The Jewish Experience in New York City, 1880-1920",

American Jewish Historical Quarterly 65, 3 (Mart 1976): 263; Sherry Gorelick, *City College and the City Poor: Education in New York, 1880-1924* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1981), s. 121-123.

22 Berrol, "Education", Gorelick, *City College*, 113, 124 ve çeşitli yerlerde.

23 Stephen E. Brumberg, "Going to America, Going to School: The Jewish Immigrant Public School Encounter in Turn-of-the-Century New York City", *American Jewish Archives* 36, 2 (Kasım 1984): 99; Weinberg, *World* of *Our Mothers*, s. 117.

24 Jacob R. Marcus, ed., *The American Jewish Woman: A Documentary History* (New York: KTAV ve Cincinnati: Amercan Jewish Archives, 1981), s. 137.

25 Gorelick, *City College*, s. 31.

26 Hasanovitz, *One of Them*, s. 81.

27 Ellen Schiff, "What Kind of Way Is That for Nice Jewish Girls to Act? Images of Jewish Women in Modern American Drama", *American Jewish History* 70, 1 (Eylül 1980): 112.

28 Alice Kessler-Harris, "Organizing the Unorganizable: Three Jewish Women and Their Union", *Class, Sex, and the Women Worker*, Milton Cantor ve Bruce Laurie, ed. (Westport, Conn.: Greenwood Press, 1977) içinde, s. 144-165; Theresa S. Malkiel, *The Diary of a Shirtwaist Striker*, Françoise Basch, ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1990): Susan A. Glenn, *Daughters of the Shtetl: Life and Labor in the Immigrant Generation* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).

29 Paula E. Hyman, "Immigrant Women and Consumer Protest: The New York City Kosher Meat Boycott of 1902", *American Jewish History* 70, 1 (Eylül 1980): 91-105; Elizabeth Ewen, *Immigrant Women in the Land of Dollars: Life and Culture on the Lower East Side, 1890-1925* (New York: Monthly Review Press, 1985), s. 126-127, 176-183.

30 Ewen, *Immigrant Women*, s. 245.

31 Weinberg, *World of Our Mothers*, s. 151.

32 Baum, Hyman ve Michel, *The Jewish Woman*, s. 184; krş. Berrol, "Class or Ethnicity: The Americanized German Jewish Woman and Her Middle-Class Sisters in 1895", *Jewish Social Studies* 47, 1 (Kış, 1985): 21-32.

33 Kaplan, *The Jewish Feminist Movement*, s. 50.

10. Laik Eğitim Modeli

1 Martine Sonnet, *L'Education des filles au temps des Lumières* (Paris: Le Cerf, 1987).

2 Bkz. Françoise Mayeur, *L'Enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977), s. 489. Ayrıca bkz. Mayeur, *L'Education des filles en France au XIXe siècle* (Paris: Hachette, 1979), s. 207.

3 David Wardle, *English Popular Education, 1780-1970* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), s. 118.

4 Jean Dulck, *L'Enseignement en Grande-Bretagne* (Paris: Armand Colin, 1968).

5 Elie Halévy, *Histoire de peuple anglais au XIXe siècle* (Paris: Hachette, 1926-1932, yeni basım 1975), 2 cilt.

6 Ruhban olmayan A. Couvreur'e göre, aktaran Yolande Mendes da Costa ve Anne Morelli, ed., *Femmes, libertés, laïcité* (Brüksel: Université libre, 1989).

7 Jacques Lory, *Libéralisme et instruction primaire 1842-1879* (Louvain: Nauwelaerts, 1979).
8 Mendes da Costa ve Morelli, *Femmes*, s. 18.
9 J. Bartier, *Eglise et enseignement* (Brüksel: Université libre, 1977).

11. Tasvirler-Görünüş, Boş Zaman ve Geçim

1 P.G. Hubert, Jr., "Art and Art Industries", *The Woman's Book* (New York: C. Scribner's Sons, 1894), cilt 1, s. 4.
2 Bu örneğin kaynağı: Charlotte Yeldham, *Women Artists in Nineteenth-Century France and England*, 2 cilt (New York: Garland, 1984).
3 Abigail Solomon-Godeau, "The Legs of the Countess", *October* 39 (Kış, 1986): 96.
4 a.g.e., s. 93.
5 Anna Jameson, *Legends of the Madonna as Represented in the Fine Arts, Forming the Third Series of Sacred and Legendary Art*, 2. Basım (Londra: Longman, Brown, Green, Longman ve Roberts, 1857), s. 58.

12. Kadın Temsilleri

1 Wellesley College arşivi, Wellesley, Mass.
2 Lise Tickner, *The Spectacle of Women: Imagery of the Suffrage Campaign, 1907-1914* (Londra: Chatto and Windus, 1987), s. 71.
3 a.g.e., s. 74-75, 80-81, 93-95, 122-123.

Aile Kadınların İşidir

1 Anne-Marie Sohn, "Les Attentats à la pudeur sur les fillettes en France (1870-1939) et la sexualité quotidienne", *Mentalités* 3 (1989). Aynı sayıda Amy Gilman Srebnick'in "L'assassinat et le mystère de Mary Rogers" başlıklı ve Judith Walkowitz'in "Jack l'éventreur et les mythes de la violence masculine" (*Feminist Studies* 8:3'te de yayımlandı) başlıklı makalesi de vardır.
2 Anne-Louise Shapiro, "Love Stories: Female Crimes of Passion in Fin de Siècle".

13. Vücutlar ve Yürek

1 Paola Di Cori, "Rosso e bianco. La devozione al Sacro Cuore di Gesù nel primo depoguerra", *Memoria* 5 (Turin) (Kasım 1982); ayrıca bkz. "Sacro e profano", aynı sayıda, s. 82-107.
2 Yannick Ripa, "L'Histoire du corps, un puzzle en construction", *Histoire de l'éducation* 37 (Ocak 1988): 47-54.
3 Odile Arnold, *Le Corps et l'âme: la vie des religieuses au XIXe siècle* (Paris: Editions du Seuil, 1984), bl. 3.
4 Yvonne Knibiehler, Marcel Bernos, Elisabeth Ravoux-Rallo, Eliane Richard, *De la pucelle à la minette. Les Jeunes Filles de l'âge classique à nos jours* (Paris: Messidor, 1989), s. 97-99.

5 Katalog, *Les Petites Filles modernes,* yayına hazırlayan Nicole Savy, Les Dossiers du Musée d'Orsay, 33 (Paris, 1989).

6 Agnès Fine, "A propos du trousseau: Une culture féminine?", Michelle Perrot, ed., *Une Histoire des femmes est-elle possible?* (Marsilya ve Paris: Editions Rivages, 1984) içinde, s. 155-188.

7 Emile Zola, *Les Quatre Evangiles. Fécondité* (Paris: Bibliothèque Charpentier, 1899), s. 50.

8 *Dictionnaire des sciences médicales,* 60 cilt (Paris: Panckoucke, 1812-1822), "Grossesse" (Gebelik) maddesi.

9 Edward Shorter, *A History of Women's Bodies* (New York: Basic Books, 1982).

10 Carl Degler, *At Odds: Women and the Family in America from the Revolution to the Present* (New York: Oxford University Press, 1980).

11 Jean-Paul Bardet, K.A. Lynch, G.P. Mineau, M. Hainsworth, M. Skolnick, "La Mortalité maternelle autrefois, une étude comparée (de la France de l'Ouest à l'Utah)", *Annales de démographie historique*, 1981, *Démographie historique et condition féminine* (Paris: Mouton, 1981), s. 31-48.

12 Françoise Leguay ve Claude Barbizet, *Blanche Edwards-Pilliet, femme et médicine, 1858-1941* (Le Mans: Editions Cenomanes, 1988).

13 Louis Henry, "Mortalité des hommes et des femmes dans le pass", *Annales de démographique historique*, 1987, s. 87-118; Arthur Imhof, "La Surmortalité des femmes mariées en âge de procréation: un indice de la condition féminine au XIXe siècle", *Annales de démographique historique*, 1981, s. 81-87.

14 *Dictionaire des sciences médicales,* 1812-1822, "Filles" (Kızlar) maddesi.

15 Michel Poulain ve Dominique Tabutin, "La Surmortalité des petites filles en Belgique au XIXe siècle et début du XXe siècle", *Annales de démographique historique*, 1981, s. 105-139.

16 Amédée Dechambre, ed., *Dictionaire encyclopédique des sciences médicales* (Paris: Asselin et Masson, 1864-1889), "Syphilis" (Frengi) maddesi.

17 Laura Kreyder, *L'Enfance des saints et les autres. Essai sur la Comtesse de Ségur* (Biblioteca della Ricerca, 1987), bl. 4.

18 Bonnie G. Smith, *Ladies of the Leisure Class: The Bourgeoises of Northern France in the Ninetheenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1981), s. 48.

19 Edmondo De Amicis, *Amore et ginnastica*; Fransızca çevirisi *Amour et gymnastique* (Paris: Editions Philippe Picquier, 1988).

20 Jacques Thibault, "Les Origines de sport féminin", Pierre Arnaud, ed., *Les Athlètes de la République. Gymnastique, sport et idéologie répubicaine 1870-1914* (Toulouse: Privat, 1987) içinde.

21 Aktarılan ifade, Dr. Georges Cabanis'in 1803'te Paris'te yayımlanan ünlü bir eserinin başlığıydı.

22 *Hygiène et phybiologie du mariage,* yazar tarafından yayımlandı (Paris, 1848), 1853 basımı bl. 12.

23 *The Functions and Disorders of the Reproductive Organs in Youth, in Adult Age, and in Advanced Life: Considered in Their Physiological, Social and Psychological Relations* (Philadelphia, 1865).

24 Michelle Perrot, ed., *A History of Private Life*, cilt 4: *From the Fires of Revolution to the Great War*, çev. Arthur Goldhammer (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 198?).

25 Aktaran Degler, *At Odds,* s. 267.

26 Havelock Ellis, *Studies in the Psychology of Sex* (New York: Random House, 1936), cilt 1, s. 464.

27 Madeleine Pelletier, *La Femme vierge* (Paris: Editions Bresle, 1933), aktaran Claude Maignen, ed., *L'Education féministe des filles* (Paris: Syros, 1978), s. 9.

28 Knibielher vd., *De la pucelle*, s. 147.

29 Jean-Louis Flandrin, *Les Amours paysannes (XVIe-XVIIe siècles)* (Paris: Gallimard/Julliard, 1975), s. 114-115.

30 Jeffrey Weeks, *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Society since 1800* (New York: Longman, 1981), s. 60.

31 Marie Dugard, *La Société américaine* (Paris: Hachette, 1895), s. 170-171.

32 Degler, *At Odds*, s. 20-21.

33 *Récit de vie, Denise S., bourgeois d'Anvers*, görüşmeyi yapan Edith R. (Brüksel: Université des femmes, 1988), s. 46.

34 Louise Weiss, *Mémoirs d'une Européenne* (Paris: Payot, 1970), cilt 1, s. 58.

35 Perrot, ed., *Histoire de la vie privée*, cilt 4, s. 546.

36 Thiery Eggerickx ve Michel Poulain, "Le Contexte et les connaissances démographiques de l'émigration des Brabançons vers les Etats-Unis au milieu du XIXe siècle", *Annales de démographique historique*, 1987 içinde.

37 *Annales de démographique historique*, 1981 ve 1984.

38 Louis Bergeret, *Des fraudes dans l'accomplissement des fonctions génératrices* (Paris: J.-B. Baillière et fils, 1868); İngilizce çeviri P. de Marmon, *The Preventive Obstacle, or Conjugal Onanism* (New York: Turner and Mignard, 1870).

39 Jean-Pierre Bordet ve Hervé Le Bras, "La Chute de la fécondité", *Histoire de la population française, de 1789 à 1914* (Paris: Presses Universitaires de France, 1990), cilt 3, s. 361.

40 Degler, *At Odds*, s. 273; Weeks, *Sex, Politics and Society*, s. 71; Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America* (New York: Oxford University Press, 1985), s. 219.

41 Shorter, *A History of Women's Bodies*, s. 182-190.

42 Joëlle Guillais, *La Chair de l'autre. Le Crime passionnel au dix-neuvième siècle* (Paris: Olivier Orban, 1986).

43 Degler, *At Odds*, s. 279-297.

44 Jules Michelet, *L'Amour* (Paris: Calmann-Lévy, tarihsiz), s. 246.

45 Pierre Garnier, *La Mariage dans ses devoirs, ses rapports et ses effets conjugaux* (Paris: Garnier frères, 1879), s. 540.

46 Aktaran Fanny Fay-Sallois, *Les Nourrices à Paris au XIXe siècle* (Paris: Payot, 1980), s. 237.

47 Valérie Fildes, *Wet Nursing: A History from Antiquity to the Present* (Oxford: Blackwell, 1988), s. 207, 221-241.

48 Catherine Rollet-Echalier, *La Politique à l'égard de la petite enfance sous la troisième République*, Çalışmalar ve Belgeler, defter 127, Institut National d'Etudes démographiques (Paris: Presses Universitaires de France, 1990).

49 François Bigot, "Les Enjeux de l'assistance à l'enfance", doktora tezi, Tours Üniversitesi, 1988, 2 cilt, daktilo metin s. 138-139.

50 Agnès Fine, "Enfant et normes familiales", Jacques Dupâquier, ed., *Histoire de la population française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988), cilt 3 içinde, s. 437.

51 Weeks, *Sex, Politics and Society*, s. 61-62.

52 Perrot, ed., *Histoire de la vie privée*, s. 61-62. Ayrıca bkz. Michèle Bordeaux, Bernard Hazo, Soizic Lorvellec, *Qualifié viol* (Paris: Klincksieck, 1990).

53 Brian Juan O'Neill, *Social Inequality in a Portuguese Hamlet: Land, Late Marriage and Bastardy (1870-1978)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), s. 334.

54 Gianna Pomata, "Madri illegitime tra ottocento e novecento: Storie cliniche e storie di vita", *Quaderni Storici* 44 (Ağustos 1980) içinde, s. 506-507.
55 Perrot, ed., *Histoire de la vie privée,* s. 455-460.
56 Bkz. Marie Bashkirtseff, *Journal* (Paris: Mazarine, 1985): Eugénie de Guérin, *Journal et Fragments* (Paris: Lecoffre, 1884); Alphonse de Lamartine, *Le Manuscrit de ma mère* (Paris: Hachette, 1924).
57 Erna Olafson Hellestein vd., ed., *Victorian Women: A Documentary Account of Women's Lives in Neneteenth-Century England, France, and the United States* (Stanford: Stanford University Press, 1989).
58 Adrienne Necker de Saussure, *Education progressive ou étude du cours de la vie* (Paris: Garnier, tarihsiz; birinci bs. 1828), cilt 2, s. 478.
59 Caroline Brame, *Journal intime* (Paris: Montalba, 1985).
60 Hellestein vd., ed., *Victorian Women,* s. 144.
61 Aktaran Geneviève Fraisse, *Clémence Royer, philosophe et femme de sciences* (Paris: La Découverte, 1985).
62 Ginette Raimbaut ve Caroline Eliacheff, *Les Indomptables, figures de l'anorexie* (Paris: Editions Odile Jacob, 1989); Joan J. Brumberg, *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nevrosa as a Modern Disease* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).
63 Steve M. Stowe, "'The Thing, Not Its Vision': A Woman's Courtship and Her Sphere in the Southern Planter Class", *Feminist Studies* 9, 1 (Bahar 1983): 113-130. Ayrıca bkz. Hellestein vd., ed., *Victorian Women*, s. 88.
64 Smith Rosenberg, *Disorderly Conduct*, s. 52-76.
65 Arnold, *Le Corps et l'âme. La Vie des religieuses au XIXe siècle.*
66 Jacques Leonard, "Femmes, religion et médecine. Les religieuses qui soignent en France au XIXe siècle", *Annales, Economie, Société, Civilisation* (Eylül-Ekim, 1977), s. 897-907.
67 Flaviana Zanolla, "Suocere, nuore et cognate nel primo '900 a P. nel Friuli", *Parto e maternita, momenti della biografia femminile. Quaderni Storici* 44, özel sayı (Ağustos 1980): 429-450.
68 Smith, *Ladies of the Leisure Class.*
69 a.g.e., bl. 3.
70 Perrot, ed., *Histoire de la vie privée,* s. 128.
71 Weiss, *Mémoires d'une Européene,* cilt 1, s. 93-94.
72 Evelyn Berriot-Salvadore, "'L'Effet 89' dans le journal intime d'une jeune fille de la Belle Epoque", *Les Femmes et la Révolution française* kolokyumu tutanakları (Toulouse: Presses Universitaires du Miral, 1989-1990).
73 Perrot, ed., *Histoire de la vie privée*, s. 516-517; Degler, *At Odds*, s. 107-108; Knibiehler vd., *De la pucelle*, s. 102.
74 Robert Musil, *The Man Without Qualities* (Londra: Picador, 1979).
75 Jacques Poumarède, "L'Inceste et le droit bourgeois", Poumarède ve J.P. Royer, ed., *Droit, histoire et sexualité* (Paris: Publications de l'espace juridique, 1987) içinde, s. 213-228.
76 Weeks, *Sex, Politics and Society,* s. 31.
77 Yvonne Knibiehler ve Catherine Fouquet, *L'Histoire des mères, du Moyen Age à nos jours* (Paris: Hachette, 1982), s. 186-193.
78 Will Aeschimann, *La Pensée d'Edgar Quinet. Etude sur la formation de ses idées avec essais de jeunesse et documents inédits* (Paris: Editions Anthropos, 1986).
79 H.-A. Dideriks, "Le Choix du conjoint à Amsterdam au début du 19e siècle", *Annales de démographique historique,* 1986, s. 183-194.

80 Paul Lachance, "L'Effet du déséquilibre des sexes sur le comportement matrimonial: Comparaison entre la Nouvelle France, Saint-Domingue et la Nouvelle Orléans", *Revue d'histoire de l'Amérique française* 39, 2 (Sonbahar 1985).
81 Julie Dunfey, "'Living the Principle' of Plural Marriage: Mormon Women, Utopia, and Female Sexulity in the Nineteenth Century", *Feminist Studies* 10, 3 (Güz 1984): 523-536.
82 Stowe, "'The Thing, Not Its Vision': A Woman's Courtship and Her Sphere in the Southern Planter Class", s. 113-130.
83 Yvonne Knibiehler, "Fanny Reybaud", *Provence historique* (Ekim 1991).
84 Degler, *At Odds*, s. 31-32.
85 Bernard Schnapper, "La Séparation de corps de 1837 à 1914: Essai de sociologie juridique", *Revue historique* (Nisan-Haziran 1978).
86 Michelet, *L'Amour*, s. 358-359.
87 Jean Estebe, *Les Ministres de la République, 1871-1914* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1982), s. 91.
88 Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct*, s. 190-195.
89 Hellestein vd., ed., *Victorian Women*, s. 453-508.
90 Eliane Richard, "Des veuves riches au 19e siècle", *Les Femmes et l'argent* kolokyum tutanakları, Université de Provence Centre d'Etudes Féminines (Aix-en-Provence, 1985), s. 21-35.

14. Tehlikeli Cinsellikler

1 Kathy Peiss ve Christina Simmons, "Passion and Power: An Introduction", Peiss ve Simmons, Robert A. Padgug ile birlikte, ed., *Passion and Power: Sexuality in History* (Philadelphia: Temple University Press, 1989) içinde, s. 3.
2 Abraham Flexner, *Prostitution in Europe* (New York: Century, 1920), s. 64.
3 *Downward Paths: An Inquiry into the Causes which Contribute to the Making of the Prostitute, with a Foreword by A. Maude Royden* (Londra, 1913), s. 48.
4 Aktaran Ronald Pearsal, *The Worm in the Bud: The World of Victorian Sexuality* (Toronto: Macmillan, 1969), s. 283.
5 Aktaran John d'Emilio ve Estelle Freedman, *Intimate Matters: A History of Sexuality in America* (New York: Harper and Row, 1988), s. 182.
6 Ellen Ross, "'Fierce Questions and Taunts': Married Life in Working-Class London, 1870-1914", *Feminist Studies* 8, 3 (Güz 1982): 575-576.
7 Aktaran Jill Harsin, *Policing Prostitution in Nineteenth-Century Paris* (Princeton: Princeton University Press, 1980), s. 22.
8 William Acton, *Prostitution*, ed. Peter Fryer (1870; kısaltılmış basım New York: Praeger, 1968), s. 23.
9 *Daily Chronicle* (Londra), 10 Kasım 1888.
10 Alain Corbin, "Commercial Sexuality in Nineteenth-Century France: A System of Images and Regulations", çev.: Katherine Streip, *Representations* 14 (Bahar 1986): 212-213.
11 "Report of the Royal Commission on the Administration and Operation of the Contagious Diseases Acts 1866-69 (1871)", *Parliamentary Papers*, 1871 (C. 408), s. xix.
12 Aktaran Judith R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State* (New York: Cambridge University Press, 1980), s. 177.

13 Aktaran Alain Corbin, *Les Filles de noce: Misère sexuelle et prostitution (19e et 20e siècles)* (Paris: Aubier Montaigne, 1978), s. 134.
14 Aktaran Henry Mayhew ve Bracebridge Hemyng, "The Prostitute Class Generally", Henry Mayhew, ed., *London Labour and the London Poor* (4 cilt, Londra, 1861; yeniden basım New York: Dover, 1968), cilt 4 içinde, s. 205.
15 Aktaran Walkowitz, *Prostitution*, s. 170.
16 Aktaran Judith R. Walkowitz, "Male Vice and Female Virtue: Feminism and the Politics of Prostitution in Nineteenth-Century Britain", Ann Snitow vd., ed., *Powers of Desire: The Politics of Sexuality* (New York: Monthly Review Press, 1983) içinde, s. 423.
17 Aktaran a.g.e., s. 186.
18 Jeffrey Weeks, *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present* (Londra: Quartet, 1977), s. 18.
19 Aktaran Flexner, *Prostitution in Europe*, s. 190.
20 a.g.e., s. 197.
21 a.g.e..
22 Aktaran Ute Frevert, *Women in German History: From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation*, çev. Stuart McKinnon-Evans (Oxford: Berg, 1989), s. 133-134.
23 Elizabeth Cobb'tan Kal Pearson'a, 17 Temmuz 1885; Pearson Papers, 663/1. University College, Londra.
24 Maria Sharpe, "Autobiographical Notes", s. 1, Pearson Papers, 10/1.
25 Emma Brooke, "Notes on a Man's View of the Woman Question", Pearson Papers, 10/2.
26 Rachel Bernstein, "Boarding-Housekeepers and Brothel Keepers in New York City, 1880-1910", doktora tezi, Rutgers University, 1984, s. 144-145.
27 Bayan M., Söyleşi, Dame Colet House, Doğu Londra, Temmuz 1983.
28 Bayan M., Söyleşi, Toynbee Hall, Doğu Londra, Temmuz 1983.
29 Aktaran Josephine Butler, "The Garrison Towns of Kent", *The Shield* (Londra), 25 Nisan 1870.
30 Bracebridge Hemyng, "Prostitution in London", Mayhew, ed., *London Labour*, cilt 4 içinde, s. 250.
31 Aktaran d'Emilio ve Freeman, *Intimate Matters*, s. 137.
32 Aktaran W.T. Stead, Diary Entries, 3 Mart 1886. Stead Papers. Bu yazılara ulaşmamı Profesör J.O. Baylen'e borçluyum.
33 Rosalind Pollak Petchesky, *Abortion and Woman's Choice: The State, Sexuality and Reproductive Freedom* (Boston: Longman, 1984), s. 78.
34 Aktaran Angus McLaren, "Abortion in France: Women and the Regulation of Family Size, 1800-1914", *French Historical Studies* 10, 3 (1878): 476.
35 Aktaran Peter Gay, *The Bourgeois Experience: Victoria to Freud.* Cilt 1. *Education of the Senses* (Oxford: Oxford University Press, 1984), s. 254.
36 Aktaran Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 236-237.
37 Petchesky, *Abortion and Woman's Choice*, s. 45.
38 Aktaran a.g.e., s. 55.
39 Aktaran McLaren, "Abortion in France", s. 476.
40 Petchesky, *Abortion and Woman's Choice*, s. 54.
41 Aktaran Margaret Hunt, "Girls Will Be Boys", *The Women's Review of Books* 6, 12 (Eylül 1989): 11.
42 Aktaran Anna Clark, "Cross-Dressing", yayınlanmamış tebliğ, 1986, s. 9.

43 Aktaran d'Emilio ve Freeman, *Intimate Matters,* s. 124-125.
44 Aktaran Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct,* s. 58.
45 Christine Stansell, "Revisiting the Angel in the House: Revisions of Victorian Womanhood", *New England Quarterly* 60 (1987): 474.
46 a.g.e., s. 482.
47 Jeanette Marks, aktaran Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present* (New York: William Morrow, 1981), s. 229.
48 Emma Willard, "Companionship", Jonathon Katz, *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary* (New York: Harper and Row, 1983)'te yeniden yayınlandı, s. 216-218.
49 Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths, and Modern Sexualities* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985), s. 67.
50 Aktaran Katz, *Gay/Lesbian Almanac,* s. 189.
51 Aktaran a.g.e., s. 144.
52 Aktaran a.g.e., s. 270.
53 Carroll Smith-Rosenberg, "Discourses of Sexuality and Subjectivity: The New Woman, 1870-1936", Martin Bauml Duberman, Martha Vicinus ve George Chauncey, Jr., ed., *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (New York: New American Library, 1989) içinde s. 270.
54 "'The Truth about Myself': Authobiography of a Lesbian" (1901), Eleanor Riemer ve John C. Fout, ed., *European Women: A Documentary History 1789-1945* (New York: Schocken, 1980) içinde, s. 235-236.
55 Aktaran Freeman, *Surpassing the Love,* s. 229.
56 Aktaran Gurdun Schwarz, "'Virago' in Male Theory in Nineteenth-Century Germany", Judith Friedlander vd., ed., *Women in Culture and Politics: A Century of Change* (Bloomington: Indiana University Press, 1986) içinde, s. 139.
57 Aktaran Katz, *Gay/Lesbian Almanac,* s. 137.
58 Leila J. Rupp, "'Imagine My Surprise': Women's Relationships in Mid-Twentieth Century America", *Hidden From History* içinde, s. 410.

15. Kadın İşçi

1 Jules Simon, *L'Ouvrière,* 2. Bs. (Paris: Hachette, 1861), s. v.
2 Maurice Garden, *Lyon et les Lyonnais au XVIIIe siècle* (Paris: Flammarion, 1975), s. 139.
3 Dominique Godineau, *Citoyennes tricoteuses: Les Femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française* (Paris: Alinea, 1988), s. 67.
4 John Burnett, ed., *Annals of Labour; Authobiographies of British Working-Class People, 1820-1920* (Bloomington: Indiana University Press, 1974), s. 285.
5 Eileen Yeo ve E.P. Thompson, ed., *The Unknown Mayhew* (New York: Schocken Books, 1972), s. 122-123.
6 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto.* Sav şöyle devam eder: "Yaş ve cinsiyet farklılıklarının işçi sınıfı için artık hiçbir sosyal önemi yoktur. Hepsi artık fiyatları yaşa ve cinsiyete göre değişen emek araçlarıdır."
7 Aktaran Ava Baron, "Question of Gender: Deskilling and Demasculinzation in the U.S. Printing Industry, 1830-1915", *Gender and History* 1, 2 (Yaz 1989): 164.
8 Ramsay MacDonald, ed., *Women in the Printing Trades: A Sociological Study* (Londra: P.S. King and Son, 1904), s. 36.

9 Aktaran Michelle Perrot, "Le Syndicalisme français et les femmes: histoire d'un malentendu", *Aujourd'hui* 66 (Mart 1984): 44.
10 Adam Smith, *The Wealth of Nations*, 2. bs. (Oxford: Clarendon Press, 1880), cilt 1, s. 71.
11 Jean-Baptiste Say, *Traité de l'économie politique*, 6. bs., 2 cilt. (Paris, 1841), cilt 1, s. 324.
12 Eugéne Buret, *De la misère des classes laborieuses en France et en Angleterre*, 2 cilt (Paris, 1840), cilt 1, s. 287, aktaran Thérèse Moreau, *Le Sang de l'histoire: Michelet, l'histoire, et l'idée de là femme au XIXe siècle* (Paris: Flammarion, 1982), s. 74.
13 *L'Atelier*, 30 Aralık 1842, s. 31.
14 Sidney Webb, "The Alleged Differences in the Wages Paid to Men and to Women for Similar Work", *Economic Journal* 1 (1891): 657-659.
15 Ivy Pinchbeck, *Women Workers and the Industrial Revolution, 1750-1850* (New York: G. Routledge, 1930; yeniden basım A. Kelley, 1969), s. 185.
16 Aktaran John C. Holley, "The Two Family Economies of Industrialism: Factory Workers in Victorian Scotland", *Journal of Family History* 6 (Bahar 1981): 64.
17 Aktaran Louise A. Tilly ve Joan W. Scott, *Women, Work and Family* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978; yeniden basım Methuen, 1987), s. 79.
18 Jill K. Conway, "Politics, Pedagogy, and Gender", Jill K. Conway, Susan C. Bourque ve Joan W. Scott, ed., *Learning About Women: Gender, Politics, and Power* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1987) içinde, s. 140.
19 Samuel Cohn, *The Process of Occupational Sex-Typing: The Feminization of Clerical Labor in Great Britain* (Philadelphia: Temple University Press, 1985).
20 Aktaran Susan Bachrach, "Dames Employées: The Feminization of Postal Work in Nineteenth-Century France", *Women and History* 8 (Kış 1983): 33.
21 a.g.e., s. 35.
22 a.g.e., s. 42.
23 Aktaran Jane Lewis, *Women in England, 1870-1950: Sexual Divisions and Social Change* (Sussex: Wheatsheaf Books, 1984), s. 175.
24 Michelle Perrot, "L'Éloge de la ménagère dans le discours des ouvriers français au XIXe siècle", *Mythes et représentations de la femme au XIXe siècle* (Paris: Champion, 1977) içinde, s. 110.
25 Ute Frevert, Women in German History: From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation, çev. Stuart McKinnon-Evans (Oxford: Berg, 1989), s. 99.
26 Ava Baron, "Question of Gender", s. 164.
27 Aktaran Mary Lynn Stewart, *Women, Work and the French State: Labour Protection and Social Patriarchy, 1879-1919* (Montréal: McGill-Queen's University Press, 1989), s. 51.
28 a.g.e., s. 175.
29 a.g.e., s. 14.
30 a.g.e., s. 119.
31 Jeanne Bouvier, *Mes mémoires ou 59 années d'activité industrielle, sociale et intellectuelle d'une ouvrière* (Paris: L'Action Intellectuelle, 1936).
32 Margaret Lleweleyn Davies, ed., *Life as We Have Known It by Coopirative Working Women* (New York: Norton, 1975).
33 Aktaran Stewart, *Women, Work and the French State*, s. 177.
34 Jane Lewis, *Women in England*, s. 146.

16. Bekâr Kadınlar

1 Dora Greenwell, "Our Single Women", *North British Review* 26 (Şubat 1862): 63.

2 Bkz. Martha Vicinus, *Independent Women: Work and Community for Single Women, 1850-1920* (Chicago: University of Chicago Press, 1985)'te ve *Journal of Family History*'nin "Evde kalmış kızlar" üzerine özel sayısında (Kış 1984), ed. Susan Cotts Watkins, kaynakça. 1840 ile 1847 arasında ressam Richard Redgrave, Royal Academy'de "ihtiyaç fazlası kadınlar" konulu bir dizi resim sergiledi; bu moda konuyu, George Frederick Watts da ele aldı.

3 W.R. Gregg, "Why Are Women Redundant?", *National Review* 14 (Nisan 1862): 436.

4 Emile Levasseur, *La Population française: Histoire de la population avant 1789 et démographie de la France comparée à celle des autres nations au 19e siècle* (Paris: A. Rousseau, 1889-1892) cilt 1, s. 333.

5 Jacques Depâquier, *La Population française aux 17e et 18e siècles* (Paris: Presses Universitaires de France, 1979), s. 84.

6 Honoré de Balzac, *La Vieille Fille* (1837) (Paris: Albin Michel, 1955), s. 65.

7 *Annales de démographie historique*, 1981, bölüm A: "La Mortalité différentielle des femmes", s. 23-140.

8 Patrice Bourdelais, "Le Poids démographique des femmes seules en France", a.g.e., içinde, s. 215-227.

9 John Hajnal, "European Marriage Patterns in Perspective", D.V. Glass ve D.E.C. Eversley, ed., *Population in History* (Londra: Arnold, 1965) içinde, s. 101-143.

10 Jack Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* (New York: Cambridge University Press, 1983).

11 Louis Henry ve Jacques Houdaille, "Célibat et âge au mariage aux 18e et 19e siècles en France. I-Célibat définitif. II-Age au premier mariage", *Population* 1 ve 2 (1979).

12 Patrice Bourdelais, "Femmes isolées en France, 17e-19e siècles", Arlette Farge ve Christiane Klapisch-Zuber, ed., *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine, 18e-20e siècles* (Paris: Arthaud-Montalba, 1984) içinde, s. 66-67.

13 M. Anderson, "Marriage Patterns in Victorian Britain: An Analysis Based on Registration District Data for England and Wales 1861", *Journal of Family History* 2 (1976): 55-78; John Knodel ve Mary Jo Maynes, "Urban and Rural Marriage Patterns in Imperial Germany", a.g.e., s. 129-168.

14 Léon Abensour, *La Femme et le féminisme avant la Révolution* (1923), (yeniden basım Cenevre: Slatkine, 1977), s. 206.

15 Knodel ve Maynes, "Urban and Rural Marriage Patterns".

16 Kuzey Afrika, Amerika ve Pasifik için bkz. Y. Turin, *Femmes et Religieuses au XIXe siècle. Le Féminisme "en religion"* (Paris: Nouvelle Cité, 1989).

17 S. Dryvik, "Remarriage in Norway in the Nineteenth Century", J. Dupâquier vd., ed., *Marriage and Remarriage in Populations of the Past* (San Diego: Academic Press, 1981) içinde, s. 305.

18 *Fraser's Magazine* 66 (1862): 594-610.

19 Maurice Garden, "L'Evolution de la population active", Jacques Dupâquier, ed., *Histoire de la population française* (Paris: Presses Universitaires de France, 1988) cilt 3 içinde, s. 267.

20 Theresa McBridge, "Social Mobility for the Lower Classes: Domestic Servants in France", *Journal of Social History* (Güz 1974): 63-78.

21 Abel Chatelain, "Les Usines internats et les migrations féminines dans la région lyonnaise", *Revue d'histoire économique et sociale* 3 (1970): 373-394; Louis Reybaud, *Etudes sur le régime des manufactures, condition matérielle et morale des ouvriers en soie* (Paris: Michel-Lévy Frères, 1859).
22 Françoise Parent, "La Vendeuse de grand magasin", Klapisch-Zuber ve Farge, ed., *Madame ou Madamoiselle?* içinde, s. 97.
23 Pierette Pézerat ve Danièle Poublan, "Femmes sans maris, les employées des postes", a.g.e. içinde, s. 117-162; Maurizio Gribaudi, "Procès de mobilité et d'intégration. Le monde ouvrier turinois dans le premier demi-siècle", doktora tezi, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1986.
24 Gro Hagemann, "Class and Gender during Industrialization", *The Sexual Division of Labour, 19th and 20th Centuries*, Uppsala Papers in Economic History, 7 (1989) içinde, s. 1-29; Ursula D. Nienhaus, "Technological Change, the Welfare State, Gender and Real Women: Female Clerical Workers in the Postal Services in Germany, France and England 1860 to 1945", a.g.e. içinde, s. 57-72.
25 *Statistique des familles,* Statistique Générale de la France, 1906.
26 Marlène Cacoualt, "Diplôme et célibat, les femmes professeurs de lycée entre les deux guerres", Klapisch-Zuber ve Farge, *Madame ou Modemoiselle?* içinde, s. 177; Françoise Mayeur, *L'Enseignement secondaire des jeunes filles sous la 3e République* (Paris: Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977), s. 256.
27 Claude Langlois, *La Catholocisme au féminin. Les Congrégations françaises à supérieure générale au 19e siècle* (Paris: Editions du Cerf, 1984); Vicinus, *Independent Women*; Lucia Ferrante vd., ed., *Patronage e reti di relazione nelle storia delle donne* (Torino: Rosenberg ve Sellier, 1988).
28 *Les Enseignements pontificaux. Le Problème féminin*, giriş ve tablolar Solesmes keşişleri (Paris: Desclée Brouwer, 1953).
29 Jacques Bertillon, *Etude démographique du divorce e la séparation de corps dans les différents pays de l'Europe* (Paris: G. Masson, 1883).
30 Barbey d'Aurevilly, *Les Bas-Bleus* (Paris: V. Palmé, 1878).
31 V. Chambers-Schiller, *Liberty, a Better Husband: Single Women in America: The Generation of 1780-1840* (New Haven: Yale University Press, 1984).
32 a.g.e., s. 10, 1868'de Louisa May Alcott'tan alıntı yapıyor: "'Miss' yerine 'Mrs' diye hitap edilme boş onuru, özgürlüğün, mutluluğun ve özsaygının kaybedilmesini pek telafi etmez. Evde kalmış kızlar, diyordu okurlarına, 'üstün kadınlardan oluşan' bir sınıf olarak . . . 'koca ve yuva sahibi kadınlar kadar tercihlerine sadık ve tercihlerinde mutlu kalıyorlar'."
33 Bu ifade, evlenmeyi reddeden kadınların yalnızlığıyla alay etmek için Shakespeare tarafından uyduruldu: *A Midsummer Night's Dream* [Bir Yaz Gecesi Rüyası] I.i.67.
34 Edith Thomas, *Pauline Roland: Socialisme et féminisme au 19e siècle* (Paris: Marcel Rivière, 1956). Nightingale ve Pankhurst konusunda bkz. Sheila Jeffreys, *The Spinster and Her Enemies: Feminism and Sexuality, 1880-1930* (Londra: Pandora, 1985).
35 Carroll Smith-Rosenberg ve Esther Newton, "Le Mythe de la lesbienne et la Femme nouvelle", *Stratégies des femmes* (Paris: Tierce, 1984) içinde, s. 274-311.
36 Gudrun Schwarz, "L'Invention de la lesbienne par les psychiatres allemands", a.g.e., s. 312-328.
37 Jean Borie, *Le Célibataire français* (Paris: Le Sagittaire, 1976).

38 Cécile Dauphin, "La Vieille Fille, histoire d'un stéréotype", Klapisch-Zuber ve Farge, *Madame ou Madamoiselle?* içinde, s. 207-231.
39 Yvonne Knibiehler, "Les Médecins et la nature féminine au temps du Code civil", *Annales Economie, Société, Civilisation* 4 (1976), s. 824-825; Arlette Farge, "Les Temps fragiles de la solitude des femmes à travers le discourse médical du 18e siècle", Klapisch-Zuber ve Farge, *Madame ou Madamoiselle?* içinde, s. 251-263.
40 Serge Moscovici, "L'Individu et ses représentations", *Magazine littéraire* 264 (Nisan 1989): 28-31.
41 Antropolog Louis Dumont'a göre holistik bir toplum, bileşen parçalarından ya da üyelerinden çok bir grubun bütünlüğünü kollayan toplumdur.

Feminizmin Büyük Girişimi

1 Claude Quiguer, *Femmes et machines de 1900. Lecture d'une obsession Modern Style* (Paris: Klincksieck, 1979).
2 Bkz. Stella Georgoudi, "Bir Anaerkillik Miti Yaratmak", Pauline Schmitt Pantel, ed., *Kadınların Tarihi*, cilt 1.
3 Jacques Le Rider, *Le Cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1982).

17. Dışarıya Adım Atmak

1 *La Tribune des Femmes,* ikinci yıl, aktaran Michèle Riot-Sarcey, "Parcours de femmes à l'époque de l'apprentissage de la démocratie", doktora tezi, Paris Üniversitesi I, 1990.
2 Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835* (New Haven: Yale University Press, 1977); Bonnie G. Smith, *Ladies of the Leisure Class: The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1981); Eleni Varikas, "La Révolte des dames. Genèse d'une conscience féministe dans la Grèce du XIXe siècle", doktora tezi, Paris Üniversitesi VII, 1988.
3 B.-C. Pope, Renate Bridenthal ve Claudia Koonz, ed., *Becoming Visible: Women in European History* (Boston: Houghton Mifflin, 1977).
4 Catherine Duprat, "Charité et philanthropie à Paris au XIXe siècle", doktora tezi, Paris Üniversitesi I, 1991.
5 Aktaran Geneviève Fraisse, *Muse de la raison. La Démocratie exclusive et la différence des sexes* (Aix-en-Provence: Alinéa, 1989), s. 36.
6 Ute Frevert, *Women in German History: From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation* (Oxford: Berg, 1989).
7 F.K. Prochaska, *Women and Philanthrophy in 19th Century England* (Londra: Oxford, 1980); Françoise Barret-Ducrocq, "Modalités de reproduction sociale et code de morale sexuelle des classes laborieuses à Londres dans la période victorienne", doktora tezi, Paris Üniversitesi IV, 1987; Carroll Smith-Rosenberg, *Religion and the Rise of American City* (Ithaca: Cornell University Press, 1971).
8 Rosalind H. Williams, *Dream Worlds: Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France* (Berkeley: University of California Press, 1982).
9 Martha Vicinus, *Independent Women: Work and Community for Single Women, 1850-1920* (Londra: Virago Press, 1985).

10 Sylvie Fayet-Scribe, "Les Associations féminines d'éducation populaire et d'action sociale: De *Rerum Novarum* (1891) au Front Populaire", doktora tezi, Paris Üniversitesi VII, 1988.

11 Marie-Claire Hoock-Demarle, "Bettina Brentano von Arnim ou la mise en oeuvre d'une vie", doktora tezi, 1985; M. Perrot, "Flora Tristan enquêtrice", Stéphane Michaud, ed., *Flora Tristan: Un fabuleux destin* (Dijon: Presses Universitaires, 1985) içinde.

12 Marie-Antoinette Perret, "Enquête sur l'enfance 'en danger moral'", yüksek lisans tezi, Paris Üniversitesi VII, 1989.

13 Yvonne Knibiehler, *Nous les assistantes sociales* (Paris: Aubier-Montaigne, 1981); Yvonne Knibiehler vd., *Cornettes et blouses blanches* (Paris: Hachette, 1984).

14 Duprat, "Charité et philanthrophie".

15 Bonnie G. Smith, *Changing Lives: Women in European History since 1700* (Lexington: Heath, 1989), s. 218; Anne Summers, "Pride and Prejudice: Ladies and Nurses in the Crimean War", *History Workshop Journal* 16 (Sonbahar 1983): 33-57; Martha Vicinus ve Bea Nergaard, ed., *Ever Yours, Florence Nightingale: Selected Letters* (Londra: Virago, 1990).

16 Smith, *Ladies*.

17 Aktaran Riot-Sarcey, "Parcours de femmes" (1831 metni).

18 Mary P. Ryan, "The Power of Women's Network", Judith L. Newton, Mary P. Ryan ve Judith R. Walkowitz, ed., *Sex and Class in Women's History* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985) içinde, s. 167-186.

19 Carroll Smith-Rosenberg, *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America* (Oxford: Oxford University Press, 1985), s. 176-177.

20 Peter Stearns, "Working-class Women in Britain, 1890-1914", Martha Vicinus, ed., *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age* (Bloomington: Indiana University Press, 1972) içinde, s. 100-120.

21 Dorothy Thompson, "Women and Nineteenth-Century Radical Politics: A Lost Dimension", Juliette Mitchell ve Ann Oakley, ed., *The Rights and Wrongs of Women* (New York: Penguin Books, 1976) içinde, s. 112-139.

22 Nancy Tomes, "A Torrent of Abuse: Crimes of Violence Between Working-Class Men and Women in London (1840-1875)", *Journal of Social History* 11, 3 (Bahar 1978): 328-345.

23 Eric Hobsbawm, "Sexe, vêtements et politique", *Actes de la recherche en sciences sociales* 23 (1978).

24 Tübingen Üniversitesi Ludwig-Uhland Enstitüsü, *Quand les Allemands apprirent à manifester. Le Phénomène culturel des "manifestations pacifiques de rue" durant les luttes pour le suffrage universel en Prusse*, Mayıs-Haziran 1989 Sergi Kataloğu (Paris, 1989).

25 Jean-Marie Flonneau, "Crise de vie chère et mouvement syndical (1900-1914)", *Le Mouvement social* (Temmuz-Eylül 1970).

26 Rudolf M. Dekker, "Women in Revolt: Popular Protest and Its Social Basis in Holland in the Seventeenth and Eighteenth Centuries", *Theory and Society* 16 (1987): 337-362; Malcolm I. Thomis ve Jennifer Grimmett, *Women in Protest 1800-1850* (Londra: Croom Helm, 1982); Louise A. Tilly, "Paths of Proletarianization: Organization of Production, Sexual Division of Labor, and Women's Collective Action", *Signs* 7 (1981): 401-417; Temma Kaplan, "Female Consciousness and Collective Action: The Case of Barcelona, 1910-1918", *Signs* 7 (Bahar 1982): 564.

27 Suzannah Barrows, *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth Century France* (New Haven: Yale University Press, 1981).
28 Michelle Perrot, *Les Ouvriers en grève (1871-1900),* cilt 1 (Paris: Mouton, 1974).
29 Claire Auzias ve Annick Houel, *La Grève des ovalistes. Lyon, juin-juillet 1869* (Paris: Payot, 1982); Sian F. Reynolds, *Britannica's Typesetters: Women Compositors in Edingburgh* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1989); Françoise Basch, ed., *Theresa Malkiel. Journal d'une gréviste* (Paris: Payot, 1980).
30 Nathalie Chambelland-Liebault, "La Durée et l'aménagement du temps de travail des femmes de 1892 à l'aube des conventions collectives", doktora tezi, Nantes, 1989.
31 Mektup (XII 1855), aktaran Summers, "Pride and Prejudice", s. 48.
32 Geneviève Fraisse, *Femmes toutes mains. Essai sur le service domestique* (Paris: Editions de Seuil, 1979), s. 3 vd.
33 Charles Sowerwine, *Les Femmes et le socialisme* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978); Marianne Walle, "Contribution à l'histoire des femmes allemandes entre 1848 et 1920, à travers les itinéraires des Louise Otto, Helene Lange, Clara Zetkin et Lily Braun", doktora tezi, Paris Üniversitesi VII, 1989.
34 Jill Liddington, "Women Cotton Workers and the Suffrage Compaign: The Radical Suffragist in Lancashire, 1893-1914", Sandra Burman, ed., *Fit Work for Women* (Londra: Croom Held, 1979) içinde, s. 98-112.
35 Yeniden basım Denys Cuche ve Stéphane Michaud (Paris: L'Harmattan, 1988).
36 Martin Nadaud, *Mémoires de Léonard ancien garçon maçon,* ed. Maurice Agulhon (Paris: Hachette, 1976).
37 Octave Mirbeau, *Le Journal d'une femme de chambre* (Paris, 1900).
38 Leonore Davidoff, "Class and Gender in Victorian England", *Sex and Class in Women's History* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1983) içinde, s. 17-71; L. Stanley, ed., *The Diaries of Hannah Cullwick* (New Brinswick: Rutgers University Press, 1984).
39 J. Dupâquier, *Histoire de la population française* (Paris: Colin, 1989), cilt 3, s. 133 ve 184.
40 M. Jeanne Peterson, "The Victorian Governess: Status Incongruence in Family and Society", Martha Vicinus, ed., *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age* (Bloomington: Indiana University Press, 1972) içinde.
41 Elinor Lerner, "Structures familiales, typologie des emplois et soutien aux causes féministes à New York (1915-1917)", Judith Friedlander, ed., *Stratégies des femmes* (Paris: Tierce, 1984) içinde, s. 424-443. İngilizce basım: *Women in Culture and Politics: A Century of Change* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).
42 Carroll Smith-Rosenberg ve Esther Newton, "Le Mythe de la lesbienne et la Femme nouvelle", *Stratégies des femmes* içinde, s. 274-312; Shari Benstock, *Femmes de la Rive Gauche, Paris, 1900-1914* (Paris: Editions des Femmes, 1987).
43 Aktaran Lerner, "Structures familiales", s. 429.
44 Emma Goldman, *Living My Life* (New York: Knopf, 1932).
45 Yvonne Knibiehler ve Régine Goutalier, *La Femme au temps des colonies* (Paris: Stock, 1985): A.J. Hammerton, "Feminism and Female Emigration, 1861-1886", Martha Vicinus, ed., *A Widening Sphere: Changing Roles of Victorian Women* (Bloomington: Indiana University Press, 1977) içinde, s. 52-72.

46 Odile Krakovitch, *Les Femmes bagnardes* (Paris: Olivier Orban, 1990).
47 Denise Brahimi, *Femmes arabes et soeurs musulmanes* (Paris: Tierce, 1984).
48 Alain Corbin, *Le Territoire du vide. L'Occident et le désir du rivage, 1750-1840* (Paris: Aubier, 1988).
49 Marguerite Yourcenar, *Quoi? L'Eternité* (Paris: Gallimard, 1988), s. 98 vd.
50 Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du Peuple* (Paris: Editions de Seuil, 1990). Kadınlar yazarlar için çoğunlukla "halk"ı cisimleştirirdi.
51 Jeanne Bouvier, *Mes mémoires. Une syndicaliste féministe (1876-1935)* (Paris: Maspero, 1983), s. 123-136.
52 Maie-Claire Pasquier, "'Mon nom est Persona.' Les femmes et le théâtre", *Stratégies des femmes* içinde, s. 259-273.
53 Edmonde Charles-Roux, *Un désir d'Orient. La Jeunesse d'Isabelle Eberhardt* (Paris: Grasset, 1988).
54 Alexandra David-Néel, *Journal de voyage (11 août 1904-26 décembre 1917)* (Paris: Plon, 1975).
55 Eve ve Jean Gran-Aymeric, *Jane Dieulafoy, une vie d'homme* (Paris: Perrin, 1990).
56 a.g.e., s. 101, 12 Şubat 1912 tarihli mektup.
57 Karş. Edward Shorter, *A History of Women's Bodies* (New York: Basic Books, 1982).
58 Christine Fauré, *Terre, Terreur, Liberté* (Paris: Maspero, 1979); Nancy Green, "L'Emigration comme émancipation: Les Femmes juives d'Europe de l'Est à Paris, 1881-1914", *Pluriel* 27 (1981): 51-59.
59 Lee Holcombe, "Victorian Wives and Property: Reform of the Married Women's Property Law, 1857-1882", Vicinus, ed., *A Widening Sphere* içinde, s. 3-28.
60 Francis Ronsin, *Le Contrat sentimental. Débat sur le mariage, l'amour, le divorce, de l'Ancien Régime à la Restauration* (Paris: Aubier, 1990); ve özellikle Riot-Sarcey, anılan tez.
61 Fraisse, *Muse de la raison*, s. 107.
62 Francis Ronsin, "Du divorce et de la séparation de corps en France au XIXe siècle", doktora tezi, Paris Üniversitesi VII, 1988 (yayımlanmayan kısmı).
63 Barbara Welter, "The Feminization of American Religion, 1800-1860", Mary Hartman ve Lois W. Banner, ed., *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women* (New York: Harper and Row, 1974) içinde, s. 137-158.
64 Anne-Marie Sohn, "Les femmes catholiques et la vie publique en France (1900-1930)", Friedlander, ed., *Stratégies des femmes* içinde, s. 97-121.
65 Lucia Bergamasco, "Condition féminine et vie spirituelle en Nouvelle-Angleterre au XVIIIe siècle", doktora tezi, Paris, Ecole des Hautes Etudes, 1987; ve Cott, *The Bonds of Womanhood*.
66 Carroll Smith-Rosenberg, "The Cross and the Pedestal: Women, Antiritualism, and the Emergence of the American Bourgeoisie", *Disorderly Conduct: Vision of Gender in Victorian America* (New York: Oxford, 1985) içinde, s. 129-165.
67 Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century* (Londra: Virago Press, 1983).
68 Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du Peuple* (Paris: Le Seuil, 1991) ve *La Nuit des Prolétaires* (Paris: Fayard, 1981); Claire Démar, *Ma loi d'avenir* (1831), yeniden basım (Paris: Maspero, 1981).
69 Beth Archer Brombert, *Cristina, Portraits of a Princess* (New York: Knopf, 1977).
70 Aktaran Fraisse, *Muse de la Raison*, s. 31.

71 Rudolf M. Dekker ve Lotte C. Van de Pol, "Republican Heroines: Cross-Dressing Women in the French Revolutionary Armies", *History of European Ideas* 10, 3 (1989): 353-363.
72 Lucette Czyba, *La Femme dans les romans de Flaubert* (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 1983), s. 193 ve 366.
73 Bilgiyi veren Eleni Varikas.
74 Aktaran Brombert, *Cristina*, s. 174.
75 Margaret Ward, *Unmanageable Revolutionaries: Women and Irish Nationalism* (Londra: Pluto Press, 1983).

18. Feminist Sahneler

1 Geneviève Fraisse, "Droit naturel et question de l'origine dans la pensée féministe au XIXe siècle", Judith Friedlander, ed., *Stratégies des femmes* (Paris: Tierce, 1984) içinde, s. 375-390.
2 Richard J. Evans, *The Feminists: Women's Emancipation Movement in Europe, America and Australia, 1840-1920* (New York: Barnes and Noble, 1979).
3 Nancy F. Cott, *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835* (New Haven: Yale University Press, 1977).
4 Karin Hausen, "Die Polarisieung der 'Geschlechtscharakter'", Werner Conze, ed., *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas* (Stuttgart, 1976) içinde, s. 363-393.
5 Bärbel Clemens, *"Menschenrechte haben kein Geschlecht": Zum Politikverständnis der bürgerlichen Frauenbewegung* (Pfaffenweiler: Centaurus, 1988), s. 71.
6 Diana H. Coole, "J.S. Mill: Political Utilitarian and Feminist", *Women in Political Thought* (Sussex, 1988) içinde, s. 133-153.
7 Giovanna Biadne, "Primato della ragione e doppia morale, 'La causa della donna' di Luisa Tosco", *Memoria* 1 (1981): 87-93.
8 Karen Offen, "Ernest Legouvé and the Doctrine of 'Equality in Difference' for Women", *Journal of Modern History* 58 (June 1986): 452-484.
9 Elke Kleinau, *Die freie Frau: Soziale Utopien des frühen 19. Jhd* (Düsseldorf: Schwann, 1987).
10 Rachele Farina ve Maria Teresa Sillano, "Tessitrici dell'Unità escluse dal Risorgimento", N. Bortolotti, ed., *Esistere come donna* (Milan, 1983) içinde.
11 Helena Volet-Jeanneret, "La Femme bourgeoise à Prague: 1860-1895: De la philanthropie à l'émancipation", doktora tezi, Lozan Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1987, s. 92.
12 Tineke de Bie ve Wantje Fritschy, "De 'wereld' van Reveilvrouwen, hun liefdadige activiteiten en het outstaan van het feminisme in Nederland", *De eerste feministische golf* (1985), s. 30-58.
13 Herrad-Ulrike Bussemer, *Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum, Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungszeit* (Weinheim: Beltz, 1985), s. 81.
14 Frances Power Cobbe (1869), *The History of Women Suffrage II*'de, aktaran Barbara Verena Schnetzler, *Die frühe amerikanische Frauenbewegung und ihre Kontakte mit Europa (1836-1869)* (Berne: Lang, 1971), s. 113.
15 Laure Adler, *A l'aube du féminisme, les premières journalistes (1830-1850)* (Paris: Payot, 1979); "Les Femmes et la presse, France XVIIIe-XXe siècles", *Pénélope* 1 (Haziran 1979); *Séverine, Choix de papiers*, Evelyne Le Garrec'in

notlarıyla (Paris: Tierce, 1982); Irène Jami, "*La Fronde*, quotidien féministe et son rôle dans la défense des femmes salariées", yüksek lisans tezi, Paris Üniversitesi 1, 1981.

16 Simone Schürch, "Les Périodiques féministes. Essai historique et bibliographique" (Cenevre: Ecole de Bibliothécaire, 1942), s. 23.

17 Fritz Staude, "Die Rolle der 'Gleichheit' im Kampf Clara Zetkins für die Emanzipation der Frau", *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung* 16 (1974): 427.

18 Michelle Perrot, "Naissance du féminisme en France", *Le Féminisme et ses enjeux* (Paris: FEN-Edilig, 1988), s. 41.

19 Franca Alloatti ve Mirella Mingardo, "'L'Italia Femminile.' Il florire della stampa delle donne tra Ottocento e Novecento", Bortolotti, ed., *Esistere* içinde, s. 153-158; Maria Pia Bigaran, "Mutamenti dell'emancipazionismo all vigilia della grande guerra-I periodici femministi italiani del primo novecento" *Memoria* 4 (1982): 125-132.

20 Elizabeth Cady Stanton, *Eighty Years and More* (New York, 1898), s. 165-166, aktaran Eleanor Flexner, *Century of Struggle: The Woman's Rights Movement in the United States* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959), s. 89.

21 Anne-Marie Käppeli, "Le Féminisme protestant de Suisse romande à la fin du XIXe et au début du XXe siècle", doktora tezi Paris Üniversitesi VII, 1987, s. 281.

22 J. Moszczenska, "Die Geschichte der Frauenbewegung in Polen", Helene Lange ve Gertrud Bäumer, ed., *Handbuch der Frauenbewegung*, bl. 1 (Berlin: Moeser, 1901) içinde, s. 350-360.

23 Margaret Forster, *Significant Sisters: The Grassroots of Active Feminism, 1839-1939* (New York: Penguin Books, 1984), s. 255.

24 Laurence Klejman ve Florence Rochefort, "Les Associations féministes en France de 1871 à 1914", *Pénélope* 11 (Sonbahar 1984): 147-153.

25 Bussemer, *Frauenemanzipation*, s. 94.

26 Ute Frevert, *Frauen-Geschichte: Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986), s. 110.

27 Beatrix Mesmer, *Ausgeklammert-Eingeklammert, Frauen und Frauenorganisationen in der Schweiz des 19. Jhd.* (Basel: Helbling and Lichtenhahn, 1988), s. 150.

28 Evans, *The Feminists*.

29 Herrad Schenk, *Die feministische Herausforderung, 150 Jahre Frauenbewegung in Deutschland* (Münih, 1988), s. 52.

30 Richard J. Evans, "Appendix: International Feminist Movements", Evans, *The Feminists* içinde, s. 52.

31 Franca P. Bortolotti, *La Donna, la pace, l'Europa, l'Associazione internationale delle donne dalle origini all prima guerra mondiale* (Milano: Franco Angeli, 1985), s. 39.

32 Käppeli, "Le Féminisme protestant de Suisse romande".

33 Marie-Hélène Lefaucheux, *Women in a Changing World* (Londra, 1966).

34 Evans, *The Feminists*, s. 252.

35 Gisela Brinker-Gabler, "Einleitung", Gisela Brinker-Gabler, ed., *Frauen gegen den Krieg* (Frankfurt: Fischer, 1980) içinde, s. 19-20.

36 Janet E. Rasmussen, "Sisters across the Sea: Early Norwegian Feminists and Their American Connections", *Women's Studies International Forum* 5, 6 (1982): 647-654.

37 Volet-Jeanneret, "La Femme bourgeoise à Prague", s. 244.
38 M. Bessmertny, "Die Geschichte der Frauenbewegung in Russland", Lange and Bäumer, ed., *Handbuch der Frauenbewegung* (1895) içinde, s. 345.
39 Ute Gerhard, "Bis an die Wurzeln des Uebels", *Feministische Studien* 3, 1 (Mayıs 1984): 77.
40 Anita Augspurg, "Gebt acht, solange noch Zeit ist!", *Die Frauenbewegung* içinde, s. 4.
41 Maria Pia Bigaran, "Progetti e dibattiti parlamentari sul suffragio femminile: da Peruzzia Giolitti", *Rivista di Storia Contemporanea* 1(1985): 50-82.
42 Ellen Carol Du Bois, ed., *Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony, Correspondence, Writings, Speeches* (New York: Schocken, 1981), s. 193.
43 Ilse Brehmer vd., *Frauen in der Geschichte*, IV, "Wissen heisst Leben" (Düsseldorf: Schwann, 1983).
44 Philippe Levine, "Education: The First Step", Philippe Levine, *Victorian Feminism 1850-1900* (Londra: Hutchinson, 1987) içinde, s. 26-56.
45 Sibilla Aleramo, *La donna e il femminismo* (Roma: Riuniti, 1978), s. 26.
46 Madeleine Pelletier, *L'Education féministe des filles et autres textes* (Paris: Syros, 1978).
47 Laurence Klejman ve Florence Rochefort, "La Province à l'heure du féminisme", Klejman ve Rochefort, ed., *L'Egalité en marche: Le féminisme sous la troisième République* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques et des Femmes, 1989) içinde, s. 175-182.
48 Susan Groag Bell ve Karen M. Offen, *Women, the Family, and Freedom*, cilt 1 ve 2 (Stanford: Stanford University Press, 1983).
49 Kleinau, *Die freie Frau.*
50 Klejman ve Rochefort, *L'Egalité*, s. 314.
51 Judith R. Walkowitz, *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
52 Sheila Rowbotham, *Hidden from History* (Londra: Pluto Press, 1980).
53 Wantje Fritschy, Floor Van Gelder ve Ger Harmsen, "Niederlande", Ernest Bornemann, ed., *Arbeiterbewegung und Feminismus, Berichte aus vierzehn Ländern* (Frankfurt: Ullstein, 1981) içinde, s. 132-133.
54 Klejman ve Rochefort, *L'Egalité*, s. 327.
55 Ursula Gaillard ve Annik Mahaim, *Retards de règles* (Lausanne, 1983).
56 Forsier, *Significant Sisters*, s. 241.
57 Sheila Jeffreys, *The Spinster and Her Enemies: Feminism and Sexuality, 1880-1930* (Londra: Pandora, 1985), s. 102.
58 Ilse Kokula, *Weibliche Homosexualität um 1900 in zeitgenössischen Dokumenten* (Münih: Frauenoffensive, 1981), s. 42.
59 Carin Schnitger, "'Ijdelheid hoeft geen ondeugd te zijn.' De Vereeniging voor Verbetering van Vrouwenkleeding", *De eerste feministische golf* içinde, s. 163-185.
60 Florence Nightingale, *Suggestions for Thought to Searchers after Religious Truth*, aktaran Ray Strachey, *The Cause* (Londra: Virago, 1979), s. 27; Martha Vicinus ve Bea Nergaard, *Ever Yours, Florence Nightingale: Selected Letters* (Londra: Virago, 1989).
61 Käppeli, "Le Féminisme protestant de Suisse romande", s. 225.
62 Françoise Ducrocq, "Les Associations philanthropiques en Grande-Bretagne au XIXe siècle: Un facteur d'émancipation pour les femmes de la bourgeoisie?", *Pénélope* 11 (Sonbahar 1984): 71-77.
63 Bussemer, *Frauenemanzipation*, s. 246.

64 Barbara Brick, "Die Mütter der Nation: Zu Helene Lange Begründung einer 'weiblichen Kultur'", Brehmer vd., *Frauen in der Geschichte* içinde, s. 99-132; Marianne Ulmi, *Frauenfragen-Männergedanken. Zu Georg Simmels Philosophie und Soziologie der Geschlechter* (Zürich: efef-Verlag, 1989); Suzanne Vromen, "Georg Simmel and the Cultural Dilemma of Women", *History of European Ideas* 8, 4 ve 5 (1987): 563-579.
65 Ulrike Hass, "Zum Verhältnis von Konservatismus, Mütterlichkeit und dem Modell der neuen Frau", Barbara Schaeffer-Hegel ve Barbara Wartmann, ed., *Mythos Frau* (Berlin: Publica, 1984) içinde, s. 81-87.
66 Kleinau, *Die freie Frau*, s. 50.
67 Käppeli, "Le Féminisme protestant de Suisse romande", s. 289.
68 Ann Tylor Allen, "Mothers of the New Generation: Adele Schreiber, Helene Stöcker, and the Evolution of a German Idea of Motherhood, 1900-1914", *Signs* 3, 10 (1985): 418-438.
69 Elisabeth Joris ve Heidi Witzig, ed., *Frauengeschichte(n)* (Zürich: Limmat-Verlag, 1986), s. 189-190.
70 Mirjam Elias, *Drie Cent in het urt* (Amsterdam: FNV Secretariaat, 1984).
71 Lily Braun, *Die Frauenfrage. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre wirtschaftliche Seite* (Leipzig, 1901), s. 278.
72 Volet-Jeanneret, "La Femme bourgeoise à Prague", s. 167.
73 William Leach, *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society* (New York: Basic Books, 1980), s. 9.
74 Estelle Freedman, "Separation as Strategy: Female Institution Building American Feminism 1870-1930", *Feminist Studies* 5, 1 (Bahar 1979): 524.
75 Evans, *The Feminists*, s. 189.
76 Klejman ve Rochefort, *L'Egalité*, s. 256.
77 Evans, *The Feminists*, s. 194.
78 Bussemer, *Frauenemanzipation*, s. 87.
79 Fritschy vd., "Niederlande", Bornemann, ed., *Arbeiterbewegung und Feminismus* içinde, s. 129.
80 Klejman ve Rochefort, *L'Egalité*, s. 61.
81 Coole, *Women in Political Thought*, s. 149.
82 Evans, *The Feminists*, s. 73 ve 79.
83 Marianne Hainisch, "Die Geschichte der Frauenbewegung in Oesterreich", Lange ve Bäumer, *Handbuch der Frauenbewegung* içinde, s. 170-171.
84 Inge de Wilde, "The Importance of Hélène Mercier for the Women's Movement", *De eerste feministische golf* içinde, s. 204.
85 Richard Stites, *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism 1860-1930* (Princeton: Princeton University Press, 1977), s. 198.
86 Donald Meyer, *Sex and Power: The Rise of Women in America, Russia, Sweden, Italy* (Middletown: Wesleyan University Press, 1987), s. 124.
87 Fritschy vd., "Niederlande", s. 132.
88 Marilyn J. Boxer ve Jean H. Quaraert, ed., *Socialist Women: European Socialist Feminism in the 19th and Early 20th Century* (New York: Elsevier, 1978), s. 159.
89 a.g.e., s. 175.
90 Jean H. Quataert, *Reluctant Feminists in German Social Democracy, 1885-1917* (Princeton: Princeton University Press, 1979).
91 Herta Firnberg, "Oesrerreich", Bornemann, *Arbeiterbewegung und Feminismus* içinde, s. 83.

92 Ray Strachey, *The Cause* (Londra: Virago, 1979), s. 288.
93 Sigbert Kluwe, *Weibliche Radikalität* (Frankfurt: Campus, 1979), s. 41.
94 *The Living of Charlotte Perkins Gilman: An Autobiography* (1935), yeniden basım (New York: Harper, 1975), s. 235.
95 Marie-Jo Dhavernas, "Anarchisme et féminisme à la Belle Epoque", *La Revue d'en face* 13 (Kış 1983): 74.
96 Claire Auzias-Gelineau vd., ed., "Préface", Emma Goldman, *La Tragédie de l'émancipation féminine* (Paris: Syros, 1978), s. 31.
97 Monica Sruder, "Schweiz", Bornemann, ed., *Arbeiterbewegung und Feminismus* içinde, s. 62.
98 Klejman ve Rocheforr, *L'Egalité*, s. 245.
99 Walter Thönnessen, *Frauenemanzipation: Politik und Literatur der deutschen Sozialdemokratie zur Frauenbewegung 1863-1933* (Frankfurt, 1969).
100 Evans, *The Feminists*, s. 175-176.
101 Susanna Woodtli, *Du féminisme à l'égalité politique – un siècle de luttes en Suisse 1868-1971* (Lozan: Payot, 1977), s. 53.
102 Meyer, *Sex and Power*, s. 176.
103 Nancy Fix Anderson, *Women Against Women in Victorian England: A Life of Eliza Lynn Linton* (Bloomington: Indiana University Press, 1986).
104 Gaby Weiner, "Harriet Martineau: A Reassessment", Dale Spender, *Feminist Theorists* (Londra: Women's Press, 1983) içinde.
105 Mera von Salis, "The Position of Women in Europe", *The Postgraduate and Wooster Quarterly* 2, 1 (Ekim 1887): 39; Doris Stump, *Sie töten uns–nicht unser Ideen, Meta von Salis-Marschlins* (Thalwil: paeda media, 1986).
106 Gisela Brinker-Gabler, *Bertha von Suttner* (Frankfurt: Fischer, 1982), s. 11-12.
107 Fia Dieteren, "Mina Kruseman and Her Circle, a Network of Dutch Women Artists in the Nineteenth Century", *Language, Culture and Female Future.* Atölye çalışması, Utrecht, Nisan 1986 içinde, s. 11-18.
108 Liz Stanley, "Olive Schreiner: New Women, Free Women, All Women (1855-1920)", Spender, ed., *Feminist Theorists*, s. 229-243.
109 Renate Duelli, "Hedwig Dohm: Passionate Theorist", a.g.e. içinde, s. 165-183.
110 Spender, *Feminist Theorists*, s. 198.
111 Marie Luise Bach, *Gertrud Bäumer* (Weinheim: Beltz, 1988).
112 Woodtli, *Du féminisme à l'égalité politique*, s. 76-78.
113 Spender, *Feminist Theorists*, s. 397-408.
114 Käppeli, "Le Féminisme protestant de Suisse romande", s. 184-248 ve 350-359.

19. Yeni Havva ile Eski Âdem

1 Anatole France, *L'Estafette*, 24 Temmuz 1899'da.
2 Emile Zola, *Travail* (1901) (Paris: Fasquelle, 1906), cilt. 2, s. 487.
3 *La Française* 3 (Kasım 1906).
4 *La Française* 4 (Kasım 1906).
5 *La Française* 5 (Kasım 1906).
6 Aktaran Barbey d'Aurevilly, *Les Bas-Bleus* (Brüksel: Victor Palmé, 1878), s. 70.
7 Séverine (takma), *La Chevauchée* 2 (15 Ekim 1900).
8 Aktaran Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982), s. 129.
9 Aktaran Mrs. Gaskell, 16 Mart 1837 tarihli mektup.

10 Eugénie de Guérin, *Journal*, 22 Mart 1836, s. 113-114.
11 George Sand, *Histoire de ma vie, Oeuvres autobiographiques* (Paris: Pléiade, 1970-71), cilt 1 içinde.
12 Théodore Joran, *Le Mensonge du féminisme* (Paris: Jouve, 1905), s. 184
13 Alexandre Dumas fils, *L'Homme-Femme* (Paris: Lévy Frères, 1872), s. 174.
14 August Strindberg, *The Creditors*, 1888.
15 Marcel Prévost, *Les Demi-Vierges* (Paris: Lemerre, 1894), s. 87.
16 Emile Faguet, *Le Féminisme* (Paris: Boivin, 1906), s. 16.
17 Musil, *Der Mann ohne Eigensehaften.*
18 P.-J. Proudhon, *La Pornocratie* (Paris: Lacroix, 1875), s. 29.
19 Barbey d'Aurevilly, *Les Bas-Bleus*. Önsöz.
20 Barres, *Les Déracinés*, s. 86.
21 Emile Zola, *Fécondité* (Paris: Fasquelle, 1906), s. 39.
22 Otto Gross, Frieda'ya mektup, aktaran Martin Green, *The Von Richthofen Sisters* (New York: Basic Books, 1974).
23 Faguet, *Le Féminisme*, s. 11.
24 Honoré de Balzac, Mme. Hanska'ya mektup, *Correspondance* (Paris, 1967-1970), cilt 1, s. 584.
25 Gustave Flaubert, *Correspondance*, cilt 15, s. 181-182.
26 Henry James, *Notes on Novelists* (New York, 1914), s. 220-221.
27 Barbey d'Aurevilly, *Les Diaboliques* (1874), *Oeuvres complètes* (Cenevre: Slatkine Reprints, 1979), cilt 2 içinde, s. 176.
28 George Orwell, *Collected Essays, Journalism and Letters* (New York: Penguin Books, 1970), cilt 1, s. 222.
29 Barbey d'Aurevilly, *Les Bas-Bleus*, s. 82.
30 Sand, *Oeuvres autobiographiques*, cilt 2, s. 987-988 (13 Haziran 1837).
31 Sand, *Correspondance*, cilt 3, s. 18-19
32 Daniel Stern, *Lettres républicaines* (1848), aktaran B. Slama, *Misérable et glorieuse, la femme du XIXe siècle* (Paris: Fayard, 1980) içinde, s. 239.

Lou Andreas-Salomé "Kadınların İnsanlığı"

1 Bu makale 1899'da *Neue deutsche Rundschau*'da yayımlandı; *Die Erotik*'te (Münih: Patthes und Seitz Verlag, 1979) yeniden basıldı.

Kaynakça

Abel, Elizabeth, ed. *Writing and Sexual Difference.* Chicago: University of Chicago Press, 1982.
Accati, Luisa. "La politica dei sentimenti: L'Immacolata Concezione fra 600 e 700." *Atti del Primer Coloqui di Historia de la Dona.* Barcelona, 1986.
Addis Saba, Marini, vd. *Storia delle donne, una scienza possibile.* Roma: Edizione Felina Libri, 1986.
Adler, Laure. *A l'aube du féminisme: Les premières journalistes (1830-1850).* Paris: Payot, 1979.
——— *Secrets d'alcôve: Histoire du couple de 1830 à 1930.* Paris: Hachette, 1983.
——— *La Vie quotidienne dans les maisons closes, 1830-1930.* Paris: Hachette, 1990.
Adler, Polly. *A House Is Not a Home.* New York: Rinehart, 1953.
Agulhon, Maurice. *Marianne au combat: L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880.* Paris: Flammarion, 1979.
——— *Marianne au pouvoir: L'imagerie et la symbolique républicaines de 1880 à 1914.* Paris: Flammarion, 1989.
Aimer en France, 1760-1860. *Actes du Colloque International de Clermont-Ferrand,* 2 cilt, derleyen ve sunan Paul Villaneix ve Jean Ehrard. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Clermont-Ferrand, 1980.
Albistur, Maïté and Daniel Armogathe. *Histoire du féminisme français.* Paris: Editions des Femmes, 1977.
Allen, Ann T. "Spiritual Motherhood: German Feminists and the Kindergarten Movement, 1848-1911", *History of Education Quarterly* 22, 3 (Sonbahar 1982) içinde.
Amoros, Celia. *Hacia una crítica de la razón patriarcal.* Madrid, 1985.
Amsden, Alice H., ed. *The Economics of Women.* New York: Penguin Books, 1980.
Anderson, Gregory, ed. *The White-Blouse Revolution: Female Office Workers since 1870.* Manchester: Manchester University Press, 1988.
Anderson, Michael. *Family Structure in Nineteenth-Century Lancashire.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
Annales de démographie historique, "La Femme seule", kısım C (1981): 207-317.
Antin, Mary. *The Promised Land,* 2. bs. Princeton: Princeton University Press, 1969.
Applewhite, Harriet B. ve Darline G. Levy, ed. *Women and Politics in the Age of the Democratic Revolution.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 1990.
Ardener, Shirley, ed. *Women and Space.* Londra: Croom Helm, 1981.
Arendt, Hannah. *Rahel Varnhagen: La vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme.* Paris: Tierce, 1986; gözden geçirilmiş İngilizce basım: *Rahel Varnhagen.* New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.

Ariès, Philippe ve Georges Duby, ed. *A History of Private Life*, cilt 4: *From the Fires of Revolution to the Great War*, Michelle Perrot, ed. Çev. Arthur Goldhammer. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

Arnaud, Pierre, dir. *Les Athlètes de la République: Gymnastique, sport, et idéologie républicaine, 1870-1914*. Bibliothèque historique. Toulouse: Privat, 1987.

Arnaud-Duc, Nicole. *Droit, mentalités et changement social en Provence occidentale: Une étude des stratégies et de la pratique notariale en matière de régime matrimonial*. Aix-en-Provence: Edisud, 1985.

Arnold, Odile. *Le Corps et l'âme: La vie des religieuses au XIXe siècle*. Paris: Le Seuil, 1984.

Ascoli, Giulierra, vd. ed. *La questione femminile in Italia dal '900 ad oggi*. Milano: Franco Angeli, 1977.

Asher, Carol, Louise De Salvo ve Sara Ruddick. *Between Women: Biographers, Novelists, Critics, Teachers, and Artists Write about Their Work on Women*. Boston: Beacon Press, 1984.

Association internationale pour l'histoire de l'éducation. Service d'histoire de l'éducation, Paris. *L'Offre d'école*. Paris: Publications de la Sorbonne, INRP, 1983.

Atti del Primer Coloqui di Historia de la Dona. Barcelona, 1986.

Audoux, Marguerite. *Marie-Claire*, Les Cahiers rouges. Paris: Bernard Grasset, 1910.

——— *L'Atelier de Marie-Claire*, Les Cahiers rouges. Paris: Bernard Grasset, 1920.

Bacci, Massimo Levi. *A History of Italian Fertility during the Last Two Centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Badinter, Elisabeth. *L'Un et l'autre sexe*. Paris: Odile Jacob.

Baldassari, Aldo. *La capacità patrimoniale della donna maritata nel diritto civile dei principali Stati d'Europa, e i conflitti di leggi*. Roma, 1910.

Ballestrero, Maria Vitroria. "Sorelle di fariche e di dolori" ve "Madri di pioneri e di soldati", Giovanni Tarello, *Studi materiali per una storia della cultura giuridica*, cilt 7. Bologna: Il Mulino, 1977 içinde.

Banks, Olive. *Becoming a Feminist: The Social Origins of "First Wave" Feminism*. Brighton: Wheatsheaf Books, 1986.

Banner, Lois W. ve Mary Hartman, ed. *Clio's Consciousness Raised: New Perspectives on the History of Women*. New York: Harper and Row, 1974.

Baron, Ava. "Women and the Making of the American Working Class: A Study of the Proletarianization of Printers", *The Review of Radical Political Economics* 14 (1982): 23-42.

Barret-Ducrocq, Françoise. *L'Amour sous Victoria*. Paris: Plon, 1989.

——— "Modalités de reproduction sociale et code de morale sexuelle des classes laborieuses à Londres dans la période victorienne." Tez, Paris IV, 1987. Bir kısmı *Pauvreté, charité et morale à Londres au XIXé siècle: Une sainte violence* başlığıyla yayımlandı. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

Barrett, Michèle ve Mary McIntosh. "The 'Family Wage': Some Problems for Socialists and Feminists", *Capital and Class* II (1980): 51-72.

Barry, Joseph. *Infamous Woman: The Life of George Sand*. New York: Doubleday, 1977.

Basch, Françoise. *Les Femmes victoriennes, roman et société, 1837-1867*. Collection "Le Regard de l'histoire". Paris: Payot, 1979.

——— *Rebelles américaines au XIXè siècle*. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1990.

——— *Theresa Malkiel: Journal d'une gréviste*. Paris: Payot, 1980.

Basch, Norma. *In the Eyes of the Law: Women, Marriage, and Property in Nineteenth-Century New York*. Ithaca: Cornell University Press, 1982.

Bashkirtseff, Marie. *Journal*. Paris: Mazarine, 1887.
Baubérot, Jean. *Un Christianisme profane?* Paris: Presses Universitaires de France, 1978.
——— *Le Retour des huguenots: La vitalité protestante XIXe-XXème s*. Paris ve Cenevre: Cerf-Labor and Fides, 1985.
Bauer, Karin. *Clara Zetkin und die Proletarische Frauenbewegung*. Berlin: Oberbaum, 1978.
Baum, Charlotte, Paula Hyman ve Sonya Michel. *The Jewish Woman in America*. New York: New American Library, 1977.
Baxandall, Roselyn. "Women in American Trade Unions: An Historical Analysis", Judith Mitchell ve Ann Oakley, ed., *The Rights and Wrongs of Women* içinde, s. 256-270. New York: Penguin Books, 1976.
Beck, C.H. ve Arthur E. Imhof. *Der Mensch und sein Körper von der Antike bis Heute*, ed. Arthur E. Imhof. Münih: Verlag C.H. Beck, 1983.
Belle, Susan ve Karen M. Offen, ed. *Women, the Family, and Freedom*, 2 cilt. Stanford: Stanford University Press, 1983.
Bennent, Heidemarie. *Galanterie und Verachtung: Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*. Frankfurt, 1985.
Benstock, Shari. *Femmes de la rive gauche: Paris, 1900-1914*. Paris: Editions des Femmes, 1987.
Berding, Helmut, Etienne François ve Hans Peter Ullmann. *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
Berg, Maxime. "Women's Work, Mechanization, and the Early Phases of Industrialization in England", Patrick Joyce, ed., *The Historical Meanings of Work* içinde, s. 64-98. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Berkeley, Ellen Perry, ed. *Architecture: A Place for Women*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1989.
Berrol, Selma. "Class or Ethnicity: The Americanized German-Jewish Woman and Her Middle-Class Sisters in 1895", *Jewish Social Studies* 47, 1 (Kış 1985).
——— "Education and Economic Mobility: The Jewish Experience in New York City, 1880-1920", *American Jewish Historical Quarterly* 65, 3 (Mart 1976): 257-271.
Bertin, Célia. *La Femme à Vienne au temps de Freud*. Paris: Stock, 1989.
Besombes, Amédée. "Condition juridique de la femme mariée espagnole." Hukuk tezi. Toulouse, 1927.
Biale, Rachel. *Women and Jewish Law: An Exploration of Women's Issues in Halakhic Sources*. New York: Schocken Books, 1984.
Bidelman, Patrick Kay. *Pariahs Stand Up! The Founding of the Liberal Feminist Movement in France (1858-1889)*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1982.
Bigot, François. "Les Enjeux de l'assistance à l'enfance." Sosyoloji tezi, 2 cilt, Université de Tours, 1988.
Birkett, Dea. *Spinsters Abroad: Victorian Lady Explorers*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
Black, Clementina, ed. *Married Women's Work*. Londra: G. Bell and Sons, 1915.
Blackburn, Helen ve Nora Vynne. *Women under the Factory Act*. Londra: Williams and Norgare, 1903.
Blanc, Olivier. *Olympe de Gouges*. Paris: Syros, 1989.
Blewett, Mary H. *Men, Women, and Work: Class, Gender, and Protest in the New*

England Shoe Industry, 1780-1910. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

Blom, Ida. *Den haarde Dyst: Birth and Birth Help in Norway since 1800.* Oslo: Cappelen, 1988.

——— "'Real Excellent Men Do Not Grow on Trees': Breadwinning and Structures of Authority in Bourgeois Marriage around the Turn of the Century", *Deutsch-Norwegischen Historikertreffen* (Mayıs 28-31, 1987).

Blunden, Katherine. *Le Travail et la vertu. Femmes au foyer: Une mystification de la Révolution industrielle.* Paris: Payot, 1982.

Boesch Gajano, Sofia ve Lucia Sebastiani. *Culto dei santi: lstituzioni e classi sociali in étà preindustriale.* Aquila ve Roma: Japadre Editore, 1984.

Bois, Jean-Pierre. *Les Vieux: De Montaigne aux premiers retraités.* Paris: Fayard, 1989.

Bonnefoy, Yves. *La Vérité de la parole.* Paris: Mercure de France, 1988.

Bonnet, Marie-Jo. *Un Choix sans équivoque: Recherches historiques sur les relations amoureuses entre les femmes, XVIè-XXè siècles.* Paris: Denoël-Gonthier, 1981.

Bordeaux, Michèle. "Droit et femmes seules: Les pièges de la discrimination", Arlette Farge ve Christiane Klapisch-Zuber, *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine, XVIIIè-XXè siècles* içinde, s. 19-57. Paris: Montalba, 1984.

Bordeaux, Michèle, Bernard Hazo ve Soizic Lorvellec. *Qualifié viol.* Collection "Déviance et société". Paris: Méridiens Klincksieck, 1990.

Borie, Jean. *Un Siècle démodé.* Paris: Payot, 1989.

——— *Le Tyran timide: Le naturalisme de la femme au XIXè siècle.* Paris: Klincksieck, 1973.

Bornemann, Ernest, ed. *Arbeiterbewegung und Feminismus: Berichte aus vierzehn Ländern.* Frankfurt: Ullstein, 1982.

Bortolotti, Franca P. *La donna, la pace, l'Europa: L'associazione internationale delle donne dalle origini alla prima guerra mondiale.* Milano: Franco Angeli, 1985.

——— *Alle origini del movimento femminile in Italia, 1848-1892.* Roma: Einaudi, 1963.

Boston, Sarah. *Women Workers and the Trade Unions.* Londra: Lawrence and Wishart, 1987.

Bourgade, Germaine. *Contribution à l'étude d'une histoire de l'éducation feminine à Toulouse de 1830 à 1914.* Toulouse: Association des Publications de l'Université de Toulouse le Mirail, 1980.

Bouvier, Jeanne. *Histoires des dames employées dans les postes, télégraphes et téléphones de 1714 à 1929.* Paris: Presses Universitaires de France, 1930.

Bovenschen, Sylvia. *Die imaginierte Weiblichkeit: Exemplarische Untersuchungen zu Kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen.* Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

Bowlby, Rachel. *Just Looking: Consumer Culture in Dreiser, Gissing, Zola.* Londra: Methuen, 1985.

Boxer, Marilyn J. ve Jean H. Quataert, ed. *Socialist Women: European Socialist Feminism in the Nineteenth and Early Twentieth Century.* New York: Elsevier, 1978.

Boyd, L.A. ve R.D. Brackenridge. *Presbyterian Women in America.* Westport, Conn.: Greenwood Press, 1983.

Branca, Patricia. *Silent Sisterhood: Middle-Class Women in the Victorian Home.* Londra: Croom Helm, 1975.

Brehmer, Ilse vd., ed. *Frauen in der Geschichte*, cilt IV: *Wissen heisst leben*. Düsseldorf: Schwann, 1983.

Bridel, Louis. *Los derechos de la mujer y el matrimonio*. Madrid, 1894.

——— *La Femme et le droit*. Lausanne, 1884.

Bridenthal, Reina ve Claudia Koonz, ed. *Becoming Visible: Women in European History*. Boston: Houghton Mifflin, 1987.

Brinker-Gabler, Gisela. *Deutsche Literatur von Frauen*, 2 cilt. Münih: Beck, 1988.

Bristow, Edward J. *Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight against White Slavery, 1870-1939*. New York: Schocken Books, 1983.

Brive, Marie-France, ed. *Les Femmes et la Révolution française*, 3 cilt. *Actes du Colloque de Toulouse*, Nisan 12-14, 1989. Université Internationale de Toulouse le Mirail, 1989-1992.

Brombert, Beth A. *Cristina: Portrait of a Princess*. New York: Alfred A. Knopf, 1977; Fransızca bs.: *La Princesse Belgiojoso ou l'engagement romantique*. Paris: Albin Michel, 1989.

Brumberg, Joan J. *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

Brumberg, Stephen E. "Going to America, Going to School: The Jewish Immigrant Public School Encounter in Turn-of-the-Century New York City", *American Jewish Archives* 36, 2 (Kasım 1984): 86-135.

Buhle, Mari Jo. *Women and American Socialism*, 1870-1920. Urbana: University of Illinois Press, 1981.

Burguière, André, Christiane Klapisch-Zuber, Martine Segalen ve Françoise Zonabend, ed. *Histoire de la famille*, cilt 2: *Le Choc des modernités*. Paris: Armand Colin, 1986.

Burman, Sandra, ed. *Fit Work for Women*. Londra: Croom Helm, 1979.

Bussemer, Herrad-Ulrike. *Frauenemanzipation und Bildungsbürgertum: Sozialgeschichte der Frauenbewegung in der Reichsgründungsszeit*. Weinheim: Beltz, 1985.

Buttafuoco, Annamarita. *Le mariuccine: Storia di un' istituziune laica. L'Asilo Mariuccia*. Milano: Franco Angeli, 1985.

Cantor, Aviva. *The Jewish Woman, 1900-1985: A Bibliography*. Fresh Meadows, N.Y.: Biblio Press, 1987.

Capia, R. *Les Poupées françaises*. Paris: Hachette, 1979.

Caplan, Jane. "Women, the Workplace, and Unions in International Perspective", *International Labor and Working Class History* 35 (Bahar 1989) içinde.

Cassin, René. *L'Inégalité entre l'homme et la femme dans la législation civile*. Marsilya: Barlatier, 1919.

Catalogue de l'exposition, "L'Education des jeunes filles il y a cent ans". Rouen: Musée National de l'Education, 1983.

Chafe, William H. *The American Woman: Her Changing Social, Political, and Economic Roles, 1920-1970*. New York: Oxford University Press, 1972.

Chambelland-Liebault, Noëlle. "La Durée et l'aménagement du temps de travail des femmes en France de 1892 à l'aube des conventions collectives." Hukuk tezi, Nantes, 1989.

Chambers-Schiller, Lee V. *Liberty, a Better Husband: Single Women in America: The Generation of 1780-1840*. New Haven: Yale University Press, 1984.

Charles-Roux, Edmonde. *Un Désir d'Orient: La jeunesse d'Isabelle Eberhardt*. Paris: Grasset, 1988.

Charlot, Monica. *Victoria: Le pouvoir partagé*. Paris: Flammarion, 1989.

Chauvin, Jeanne. *Des professions accessibles aux femmes en droit romain et en droit français: Evolution historique de la position économique de la femme dans la société.* Paris: Ginard and Brière, 1892.

Chew, Doris Nield. *Ada Nield Chew: The Life and Writings of a Working Woman.* Londra: Virago, 1982.

Citron, Pierre. *Dans Balzac.* Paris: Le Seuil, 1986.

Clark, Alice. *The Working Life of Women in the Seventeenth Century.* Londra: G. Routledge and Sons, 1919 (yeniden yayımlayan Frank Cass, 1968).

Clark, Linda L. *Schooling the Daughters of Marianne: Textbooks and the Socialization of Girls in Modern French Primary Schools.* Albany: State University of New York Press, 1984.

Claverie, Elisabeth ve Pierre La Maison. *L'Impossible Mariage: Violence et parenté en Gévaudan, 17è, 18è et 19è siècles.* Paris: Hachette, 1982.

Clemens, Bärbel. *"Menschenrechte haben kein Geschlecht": Zum Politikverständnis der bürgerlichen Frauenbewegung.* Pfaffenweiler: Centaurus, 1988.

Cohen, Yolande. *Femmes et contre-pouvoirs.* Montréal: Boréal-Express, 1987.

Collet, Clara E. "Women's Work", Charles Booth, ed., *Life and Labour of the People in London*, cilt 4, ilk dizi. Londra: Macmillan, 1902 içinde.

Condorcet, *Ecrits sur l'instruction publique*, cilt l: *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, sunan Charles Coutel ve Catherine Kintzler. Paris: Edilig, 1989; cilt 2: *Rapport sur l'instruction publique*, sunan Charles Coutel. Paris: Edilig, 1989.

Conti, Odorisio G. *Storia dell'idea femminista in Italia.* Torino: ERT, 1980.

Coole, Diane H. *Women in Political Theory: From Ancient Misogyny to Contemporary Feminism.* Brighton: Wheatsheaf Books, 1988.

Corbin, Alain. *Les Filles de noce: Misère sexuelle et prostitution (19è et 20è siècles).* Paris: Aubier-Montaigne, 1978.

Cott, Nancy F. *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835.* New Haven: Yale University Press, 1977.

——— *The Grounding of Modern Feminism.* New Haven: Yale University Press, 1987.

——— "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790-1850", Nancy F. Cott ve Elizabeth H. Pleck, ed., *A Heritage of Her Own* içinde, s. 162-181. New York: Simon and Schuster, 1979.

Dall'Ava-Santucci, Josette. *Des Sorcières aux mandarines: Histoire des femmes médecins.* Paris: Calmann-Lévy, 1989.

Damez, Albert. *Le Libre Salaire de la femme mariée et le mouvement féministe.* Paris: Rousseau, 1905.

Daric, Jean. *L'Activité professionnelle des femmes en France. Etude statistique: Evolution et comparaisons internationales*, I.N.E.D., Cahier 5. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.

Daudet, Mme. Alphonse. *L'Enfance d'une parisienne: Enfants et mères.* Paris, 1892.

Daumard, Adeline. *La Bourgeoisie parisienne de 1815 à 1848.* Paris: Sevpen, 1963.

Dauphin, Cecile, vd. "Culture et pouvoir des femmes: Essai d'historiographie", *Annales Economie, Société, Civilisation* 41 (1986).

Davidoff, Leonore ve Catherine Hall. *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850.* Londra: Hutchinson, 1987.

Davin, Anna. "Imperialism and Motherhood", *History Workshop* 5 (1978).

Degler, Carl. *At Odds: Women and the Family in America from the Revolution to the Present.* New York: Oxford University Press, 1980.

Dekker, Rudolf. "Republican Heroines: Cross-Dressing Women in the French Revolution Armies". *History of European Ideas* 10, 3 (1989): 353-363.
——— "Women and Political Culture in the Dutch Revolutions", Applewhite ve Levy, *Women and Politics* içinde, s. 109-146.
——— "Women in Revolt: Collective Protest and Its Social Basis in Holland, 1600-1795", *Theory and Society* 16 (1987).
d'Emilio, John ve Estelle Freedman. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. New York: Harper and Row, 1988.
Deniel, Raymond. *Une Image de la famille et de la société sous la restauration*. Paris: Les Editions Ouvrières, 1965.
Derrida, Jacques. *Eperons: Les styles de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1978.
De Saive, J.P. "Le nu hurluberlu", *Ethnologie française* 3-4 (1976).
Dessertine, Dominique. *Divorcer à Lyon sous la Révolution et l'Empire*. Lyon: PUL, 1981.
Dhavernas, Odile. *Droits des femmes: Pouvoir des hommes*. Paris: Le Seuil, 1978.
Doray, Marie-France. *Une Étrange Paroissienne: La Comtesse de Ségur*. Marsilya: Rivages, 1990.
Doux de Labro, Yvonne. *Journal d'une jeune fille à la Belle Epoque*. Paris: Le Cerf, 1991.
Drake, Barbara. *Women in Trade Unions*. Londra: Allen Unwin, 1920.
Drees, Annette. *Die Ärzte auf dem Weg zu Prestige und Wohlstand: Sozialgeschichte der würtembergischen Ärzte im 19. Jahrhundert. Studien zur Geschichte des Alltags* koleksiyonu. Münster: Coppenrath, 1988.
Duberman, Martin Bauml, Martha Vicinus ve George Chauncey, Jr., ed. *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*. New York: New American Library, 1989.
Dublin, Thomas. *Women at Work: The Transformation of Work and Community in Lowell, Massachusetts, 1826-1860*. New York: Columbia University Press, 1979.
Dubois, Ellen C. *Feminism and Suffrage: The Emergence of an Independent Women's Movement in America, 1848-1869*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
Duhet, Paule-Marie. *Les Femmes et la Révolution, 1789-1794*. Paris: Julliard, 1971.
Dumont-Johnson, Micheline ve Nadia Fahmy Eid. *Les Couventines: L'education des filles au Québec dans les congrégations religieuses enseignantes (1840-1960)*. Québec: Boréal, 1986.
Dupaquier, Jacques, ed. *Histoire de la population française*, cilt 3: *De 1789 à 1914*. Paris: Presses Universitaires de France, 1988.
Duprat, Catherine. "Charité et philanthropie à Paris dans la première moitié du XIXè siècle." Tez, Paris I, 1991.
"Écriture, féminité, féminisme", *Revue des Sciences humaines* 168, 4 (1977).
Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1981.
Emilie, 1802-1872, sunan Bernard de Freminville. Paris: Le Seuil, 1985.
Engelsing, Rolf. *Analphabetentum und Lektüre: Zur Sozialgeschichte des Lesens in Deutschland (1500-1800)*. Stuttgart: Metzler, 1973.
——— *Der Bürger als Leser*. Stuttgart: Metzler, 1974.
——— *Zur Sozialgeschichte deutscher Mittel-und Unterschichten*. Göttingen: Vanderhoeck and Rupredd, 1973.
Ertel, Rachel. *Le Shtetl: La bourgade juive de Pologne*. Paris: Payot, 1982.
Escher, Nora. *Entwicklungstendenzen der Frauenbewegung in der deutschen Schweiz, 1850-1918/19*. Zürih: ADAG, 1985.

Evans, Richard J. *Comrades and Sisters: Feminism, Socialism, and Pacifism in Europe, 1870-1945*. New York: St. Martin's, 1987.
——— *The Feminist Movement in Germany, 1894-1944*. Londra: Sage, 1976.
——— *The Feminists: The Women's Emancipation Movement in Europe, America, and Australia, 1840-1920*. New York: Barnes and Noble, 1979.
——— "Prostitution, State, and Society in Imperial Germany", *Past and Present* 70 (1976): 106-129.
——— *Sozialdemokratie und Frauenemanzipation im deutschen Kaiserreich*. Berlin: Dietz, 1979.
Evans, Sara. *Born for Liberty: A History of Women in America*. New York: The Free Press, 1989.
——— *Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left*. New York: Vintage Books, 1980.
Ewen, Elizabeth. *Immigrant Women in the Land of Dollars: Life and Culture on the Lower East Side, 1890-1925*. New York: Monthly Review Press, 1985.
Eyquem, Marie-Thérèse. *La Femme et le sport*. Paris: Ed. Susse, 1944.
Faderman, Lillian. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendships between Women from the Renaissance to the Present*. New York: William Morris, 1981.
Farge, Arlette ve Christiane Klapisch-Zuber, ed. *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine, 18è-20è siècles*. Paris: Arthaud-Montalba, 1984.
Farina, Rachele vd., ed. *Esistere come donna*. Milan: Mazzotta, 1983.
Fauré, Christine. *Terre, Terreur, Liberté*. Paris: Maspero, 1979.
Fay-Sallois, Fanny. *Les Nourrices à Paris au XIXè siècle*. Paris: Payot, 1980.
Fayet-Scribe, Sylvie. *Associations féminines et catholicisme: De la charité à l'action sociale (XIXè-XXè siècle)*. Paris: Les Editions Ouvrières, 1990.
Feminist Studies, 9, 1 (Bahar 1983); 9, 2 (Yaz 1983); 9, 3 (Güz 1983); 10, 3 (Güz 1984).
Feministische Studien, 3, 1 (1984): "Die Radikalen in der alten Frauenbewegung."
La Femme, Recueil de la Société Jean Bodin pour l'Histoire comparative des institutions, XII. Brüksel: Librairie Encyclopédique, 1962.
"La Femme soignante", *Pénélope* 5 (Sonbahar 1981).
Femmes, libertés, laïcité. Centre d'action laïque, Editions de l'Université Libre de Bruxelles, Yolande Mendes da Costa ve Anne Morelli yönetiminde. Brüksel: Editions de l'Université, 1989.
Ferando, Lloyd. "George Eliot, Feminism, and Dorothea Brooke", *Review of English Literature* (Ocak 1963) içinde.
Ferrante, Lucia, Maura Palazzi ve Gianna Pomata. *Ragnatele di rapporti: Patronage e reti di relazione nella storia delle donne*. Torino: Rosenberg and Sellier, 1988.
Ferrero, Pat, Elaine Hedges ve Julie Silber. *Hearts and Hands: The Influence of Women and Quilts on American Society*. San Francisco: The Quilt Digest Press, 1987.
Fildes, Valérie. *Wet Nursing: A History from Antiquity to the Present*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
Les Filles de Marx: Lettres inédites. Sunan Michelle Perrot. Paris: Albin-Michel, 1979.
Flandrin, Jean-Louis. *Les Amours paysannes (XVIè-XIXè siècles)*. Collection Archives, Gallimard, Julliard, 1975.
Flexner, Eleanor. *Century of Struggle: The Woman's Rights Movement in the United States*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973.

Folguera, Pilar, ed. *El feminismo en España: Dos siglos de historia.* Madrid: Ediciones de la Fundación Pablo Iglesias, 1988.
Forster, Margaret. *Significant Sisters: The Grassroots of Active Feminism, 1839-1939.* New York: Penguin Books, 1984.
Foucault, Michel. *La Volonté de savoir,* cilt 1: *Histoire de la sexualité.* Paris: Gallimard, 1976.
Fout, John C., ed. *German Women in the Nineteenth Century: A Social History.* New York: Holmes and Meier, 1984.
Fox-Genovese, Elizabeth. *Within the Plantation Household: White and Black Women in American Slave Society.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.
Fraisse, Geneviève. *Clémence Royer: Philosophe et femme de sciences.* Paris: La Découverte, 1985.
——— *Femmes toutes mains: Essai sur le service domestique.* Paris: Le Seuil, 1979.
——— *Muse de la raison: La démocratie exclusive et la différence des sexes.* Aix-en-Provence: Alinéa, 1989.
——— "La Rupture révolutionnaire et l'histoire des femmes", *Actes du Colloque "Femmes et pouvoirs",* Paris, Reid Hail, December 1989 içinde. Marsilya: Rivages, 1991.
Francheo, Marianne. "La Femme allemande au XIXe siecle: Statut juridique et condition sociale." Tez (Nouveau Régime), Paris IV, 1986-1987.
Franchini, Sylvia. "L'Instruzione femminile in Italia dopo l'Unita: Percossi di una ricerca sugli educandati pubblici di elite", *Passato e Presente* 10 (1986): 53-94.
François, Etienne. "Alphabetisierung und Lesefähigkeit in Frankreich und Deutschland um 1800", Berding, François ve Ullmann, *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution.* Frankfurt: Suhrkamp, 1989 içinde.
Frank, Louis. *Essai sur la condition politique de la femme: Etude de sociologie et de législation.* Paris: Rousseau, 1892.
——— *La Loi sur l'enseignement supérieur et l'admission des femmes dans les facultés belges.* Brüksel, 1889.
Fraser, Harrison. *The Dark Angel: Aspects of Victorian Sexuality.* Sheldon Press, 1977. 2. bs., Glasgow: Fontana/Collins, 1979.
Frei, Annette. *Rote Patriarchen: Arbeiterbewegung und Frauenemanzipation in der Schweiz um 1900.* Zürih: Chronos, 1987.
Frevert, Ute. *Frauengeschichte: Zwischen bürgerlicher Verbesserung und neuer Weiblichkeit.* Frankfurt: Suhrkamp, 1978.
——— *Krankheit als politisches Problem, 1770-1880: Soziale Unterschichten in Preussen zwischen medizinischer Polizei und staatlicher Sozialversicherung.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1984.
——— *Women in German History: From Bourgeois Emancipation to Sexual Liberation.* Oxford: Berg, 1989.
——— ed. *Bürgerinnen und Bürger-Geschlechterverhältnisse im 19. Jhd.* Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1988.
Frey, L. ve J. Schneider. *A Bibliography of Women in West European History.* Brighton: Harvester Press, 1986.
Frey, L., M. Frey ve J. Schneider. *Women in Western European History: A Select Chronological, Geographical, and Topical Bibliography.* Brighton: Harvester Press, 1982.
Friedlander, Judith. "The Jewish Feminist Question", *Dialectical Anthropology* 8, 1-2 (Ekim 1983): 113-120. Fransızca bs.: "La Question féministe juive", *Nouvelles questions féministes* 1-2 (Ekim 1983): 21-34.

——— ed. *Women in Culture and Politics: A Century of Change.* Bloomington: Indiana University Press, 1986. Fransızca bs.: *Stratégies des Femmes.* Paris: Tierce, 1984.

Furet, François ve Jacques Ozouf. *Lire et écrire: L'alphabetisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, 2 cilt. Paris: Minuit, 1977.

Gaillard, Henry. *La Condition des femmes dans la législation des Etats-Unis.* Hukuk tezi. Paris, 1899.

Galoppini, Anna Maria. *Il lungo viaggio verso la parità: I diritti civili e politici delle donne dall'unità a oggi.* Bologna: Zanichelli, 1980.

Garrison, Dea. "The Tender Technicians: The Feminization of Public Librarianship, 1876-1905", *Clio's Consciousness Raised* içinde, s. 158-178. New York: Harper and Row, 1974.

Garrisson-Estebe, J. *L'Homme protestant.* Paris: Hachette, 1980.

Gautier, Arlette. *Les Sœurs de solitude: La condition féminine dans l'esclavage aux Antilles du XVIIè au XIXè siècle.* Paris: Editions Caribéennes, 1985.

Gdalia, Janine ve Annie Goldman. *Le judaïsme au féminin.* Paris: Balland, 1989.

"Le Genre de l'histoire", *Les Cahiers du GRIF* 37-38 (1988).

Georgel, P. *Léopoldine Hugo: Une jeune fille romantique.* Paris: Catalogue du Musée Victor Hugo, 1967.

Gerbod, Paul. "Les Métiers de la coiffure dans la première moitié du XXè siècle", *Ethnologie française* (Ocak-Mart 1983).

Gerhard, Ute. *Verhältnisse und Verhinderungen: Frauenarbeit, Familie und Rechte der Frauen im 19. Jahrhundert.* Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

Gerster, Franziska ve Ursi Blosser. *Töchter der guten Gesellschaft: Frauenrolle und Mädchenerziehung im schweizerischen Grossbürgertum um 1900.* Zürih: Chronos, 1985.

Gibson, Mary. *Prostitution and the State in Italy, 1860-1915.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1986.

Giddings, Paula. *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America.* New York: Morrow, 1984.

Gide, Paul. *Etude sur la condition privée de la femme.* Paris: L. Larousse and Forcel, 1885.

Gilbert, Sandra M. ve Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination.* New Haven: Yale University Press, 1979.

Glassman Hersh, B. *The Slavery of Sex: Feminist-Abolitionists in America.* Urbana: University of Illinois Press, 1978.

Glickman, Rose L. *Russian Factory Women: Workplace and Society, 1880-1914.* Berkeley: University of California Press, 1986.

Godineau, Dominique. "Autour du mot *citoyenne*", *Mots* 16 (Mart 1988).

——— *Citoyennes tricoteuses: Les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française.* Aix-en-Provence: Alinéa, 1988.

——— "Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous? Enjeux et discours sur la différence des sexes pendant la Révolution (1789-1793)", *La Famille, la loi, l'état.* Paris, 1989.

——— "La *Tricoteuse*: Formation d'un mythe contre-révolutionnaire", Michel Vovelle, ed., *L'Image de la Révolution française*, cilt 3. Oxford: Pergamon Press, 1990 içinde.

Goldberg, Vicki. Catalog of the "Margaret Bourke-White Retrospective". Paris: Palais de Tokyo (Haziran-Eylül 1989).

The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe, sunan Lucy S. Dawidowicz. Boston: Beacon Press, 1967.

Goldman, Emma. *Living My Life*, 2 cilt. New York: Da Capo, 1976.

Gordon, Eleanor. *Women and the Labour Movement in Scotland*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Gordon, Linda. *Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America*. New York: Crossman Publishers, 1976; Penguin Books, 1977.

Gorelick, Sherry. *City College and the Jewish Poor: Education in New York, 1880-1924*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1981.

Goren, Arthur. *New York Jews and the Quest for Community: The Kehillah Experiment, 1908-1922*. New York: Columbia University Press, 1970.

Grafteaux, S. *Mémé Santerre: Une vie*. Paris: Marabout, 1978.

Gran-Aymeric, Eve ve Jean. *Jane Dieulafoy: Une vie d'homme*. Paris: Perrin, 1991.

Greard, Octave. *Education et instruction: Enseignement secondaire,* cilt 1. Paris: Hachette, 1987.

Greaves, R.L., ed. *Triumph over Silence: Women in Protestant History*. Londra: Greenwood Press, 1985.

Green, Martin. *The Von Richthofen Sisters*. New York: Basic Books, 1974; Fransızca bs., Paris: Le Seuil, 1979.

Green, Nancy. "L'Emigrarion comme émancipation: Les femmes juives d'Europe de l'Est à Paris, 1881-1914", *Pluriel* 27 (1981): 51-59.

Grellet, I. ve C. Kruse. *Histoire de la tuberculose: Le fièvres de l'âme, 1800-1940*. Paris: Ramsay, 1983.

Greven-Aschoff, Barbara. *Die bürgerliche Frauenbewegung in Deutschland, 1894-1933*. Göttingen: Vandenhoeck and Rupprecht, 1981.

Grimal, Pierre, ed. *Histoire mondiale de la femme*, cilt 4. Paris: Nouvelle Librairie de France, 1966.

Grimmett, Jennifer ve Malcolm I. Thomis. *Women in Protest, 1800-1850*. Londra: Croom Helm, 1982.

Groneman, Carol ve Mary Beth Norton. *To Toil the Livelong Day: America's Women at Work, 1870-1980*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Grubitzsch, Helga, vd., ed. *Grenzgängerinnen: Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jhd., Weibliche Wirklichkeit und männliche Phantasien*. Düsseldorf: Schwann, 1985.

Guermont, Marie-F. *La "Grande Fille": L'hygiène de la jeune fille d'après les ouvrages médicaux (fin XIXè, début XXè)*. Yüksek lisans tezi, Université deTours, 1981.

Guidi, Laura. *L'Onore in pericolo: Carità e reciusione femminile. Nele'ottocento napoletano*. Napoli: Guida, 1991.

Guilbert, Madeleine. *Les Fonctions des femmes dans l'industrie*. Paris: Mouton, 1966.

Guilbert, Madeleine, Nicole Lowit ve Marie-Hélène Zylberberg-Hocquarr. *Travail et condition feminine (bibliographie commentée)*. Centre National de la Recherche Scientifique yardımıyla yayımlandı: Editions de la Courtille, 1977.

Guillais, Joëlle. *La Chair de l'autre: Le crime passionnel au dix-neuvième siècle*. Paris: O. Orban, 1986.

Hahn, Barbara. *"Antworten sie mir": Rahel Levin Varnhagens Briefwechsel*. Frankfurt: Stromfeld and Roterstern, 1990.

——— *Unter falschem Namen: Von der schwierigen Autorschaft der Frauen*. Frankfurt, 1991.

Hall, Jacquelyn Dowd, ed. *Like a Family: The Making of a Southern Cotton Mill World.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987.

Hamer, T.L. *Beyond Feminism: The Women's Movement in Austrian Social Democracy, 1890-1920.* Tez, Ohio State University, 1973.

Harsin, Jill. *Policing Prostitution in Nineteenth-Century Paris.* Princeton: Princeton University Press, 1985.

Hasanovitch, Elizabeth. *One of Them.* New York: Houghton Mifflin, 1918.

Hause, Steven. *Women's Suffrage and Social Politics in the French Third Republic.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

Hausen, Karin, ed. *Frauen suchen ihre Geschichte.* Münih: Beck, 1983.

Heller, Geneviève. *"Propre en ordre": Habitation et vie domestique, 1850-1930 –L'exemple vaudois.* Lozan: Editions d'En Bas, 1979.

Hertz, Deborah. *Jewish High Society in Old Regime Berlin.* New Haven: Yale University Press, 1988.

Hervé, Florence. *Geschichte der deutschen Frauenbewegung.* Cologne: Pahl-Rugenstein, 1982.

——— ed. *Frauenbewegung und revolutionäre Arbeiterbewegung. Texte zur Frauenemanzipation in Deutschland und in der BRD von 1848-1980.* Frankfurt: Verlag Marxistische Blätter, 1981.

Hewitt, Margaret. *Wives and Mothers in Victorian Industry.* Londra: Rockliff, 1958.

Higonnet, Margaret R., Jane Jenson, Sonya Michel ve Margaret G. Weitz. *Behind the Lines: Gender and the Two World Wars.* New Haven: Yale University Press, 1987.

Hilden, Patricia Jane. *French Socialism and Women Textile Workers in Lille-Roubaix-Tourcoing (1880-1914): A Regional Study.* Oxford: Clarendon Press, 1986.

Himmelfarb, Gertrude. *Marriage and Morals among the Victorians.* Londra: Faber, 1986.

Holcombe, Lee. *Victorian Ladies at Work.* Hamden, Conn.: Archon Books, 1973.

——— *Wives and Property: Reform of the Married Women's Property Law in Nineteenth-Century England.* Toronto: University of Toronto Press, 1983.

Hollis, Pat, ed. *Women in Public: The Women's Movement (1850-1910): Documents.* Londra: Allen and Unwin, 1979.

Honneger, Claudia. *Die Ordnung der Geschlechter: Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib.* Frankfurt, 1991.

Hoock-Demarle, Marie-Claire. *La Femme au temps de Goethe.* Paris: Stock, 1987.

——— *La Rage de lire: Les femmes allemandes face à la Révolution française (1790-1815).* Aix-en-Provence: Alinéa, 1990.

Houghton, Walter E. *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870.* Wellesley College için yayımlayan Yale University Press: New Haven, 1957.

Hufton, Olwen. "Women in the French Revolution", *Past and Present* 53 (1971).

Hunt, Felicity, ed. *Lessons for Life: The Schooling of Girls and Women, 1850-1950.* Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Hunt, Lynn. "L'Axe masculin/féminin dans le discours révolutionnaire", *La Révolution française et les processus de socialisation de l'homme moderne* içinde. Actes du Colloque de Rouen, 13-15 Ekim 1988. Paris: Messidor, 1989.

Hyman, Paula. "Culture and Gender: Women in the Immigrant Jewish Community", David Berger, *The Legacy of Jewish Immigration* içinde, s. 157-168. New York: Brooklyn College Press, 1983.

——— "Immigrant Women and Consumer Protest: The New York City Kosher Meat Boycott of 1902", *American Jewish History* 60, 1 (Eylül 1980): 91-105.

Irigaray, Luce. *Spéculum de l'autre femme.* Paris: Minuit, 1974.

Jalland, Pat. *Women, Marriage, and Politics, 1860-1914*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
Janiewski, Dolores E. *Sisterhood Denied: Race, Gender, and Class in a New South Community*. Philadelphia: Temple University Press, 1985.
Janz, Marlies. "Hölderlins Flamme-Zur Bildwerdung der Frau in 'Hyperion'", *Hölderlin-Jahrbuch* (1980-1981): 122-142.
Jardine, Alice. *Gynesis*. Ithaca: Cornell University Press, 1985; Fransızca bs., Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
Jauche, Ursula Pia. *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz: Aufklärerische Vorurteilskritik und Bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*. Viyana: Passagen, 1988.
Jeffrey, Julie Roy. *Frontier Women: The Trans-Mississippi West, 1840-1880*. New York: Hill and Wang, 1980.
Jeffreys, Sheila. *The Spinster and Her Enemies: Feminism and Sexuality, 1880-1930*. Londra: Pandora, 1985.
John, Angela V., ed. *Unequal Opportunities: Women's Employment in England, 1880-1918*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
Johnson, Barbara. *A World of Difference*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
Jones, Jacqueline. *Labor of Love, Labor of Sorrow: Black Women, Work, and the Family from Slavery to the Present*. New York: Basic Books, 1985.
Joris, Elisabeth, ve Heidi Witzig, ed. *Frauengeschichte (n)*. Zürih: Limmart-Verlag, 1986.
Joselit, Jenna. "The Special Sphere of Middle-Class American-Jewish Woman: The Synagogue Sisterhood, 1890-1940", J. Wertheimer, *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed* içinde, s. 206-230. New York: Cambridge University Press, 1987.
Journal of Family History, 1, 2 (Kış 1976); özel sayı, "Spinsters", ed. Susan Cotts Watkins (Kış 1984).
Kaplan, Marion A. *The jewish Feminist Movement in Germany: The Campaigns of the Jüdischer Frauenbund, 1904-1938*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1979.
Käppeli, Anne-Marie. "Le Féminisme protestant de suisse romande à la fin du XIXè et au début du XXè siècles." Tez, Paris VII, 1987.
——— *Sublime croisade: Ethique et politique du féminisme protestant (1875-1928)*. Önsöz: Mireille Cifali. Cenevre: Editions Zoé, 1990.
Karlsen, Carol F. *"Devil in the Shape of a Woman": Witchcraft in Colonial New England*. New York: Norton, 1987.
Katz, Jacob. *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emanicipation, 1770-1870*. New York: Schocken Books, 1978; Fransızca bs.: *Hors du ghetto: L'émancipation des juifs en Europe (1770-1870)*. Önsöz: Pierre Vidal-Naquet. Paris: Hachette, 1984.
Katz, Jonathan. *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary History*. New York: Harper and Row, 1983.
Katzman, David M. *Seven Days a Week: Women and Domestic Service in Industrializing America*. Urbana: University of Illinois Press, 1981.
Kelly, Joan. *Women, History, and Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
Kennedy, E. ve S. Mendus. *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*. Brighton: Whearsheaf Books, 1987.
Kerber, Linda K. *Women of the Republic: Intellect and Ideology in Revolutionary America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980.
Kessler-Harris, Alice. "Organizing the Unorganizable: Three Jewish Women and

Their Union", M. Cantor ve B. Laurie, *Class, Sex, and the Woman Worker* içinde, s. 144-165. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1977.
Kessner, T. ve B.B. Caroli. "New Immigrant Women at Work: Italians and Jews in New York City, 1880-1905", *Journal of Ethnic Studies* (Kış 1978).
Kittler, Friedrich. *Aufschreibesysteme, 1800-1900*. Münih: Fink, 1985.
Kleinau, Elke. *Die freie Frau: Soziale Utopien des frühen 19. Jhd*. Düsseldorf: Schwann, 1987.
Klejman, Laurence ve Florence Rochefort. *L'Égalité en marche: Le féminisme sous la Troisième République*. Paris: Editions Des Femmes, 1989.
Klinger, Cornelia. "Das Bild der Frau in der Patriarchalen Philosophiegeschichte: Bibliographie", Herta Nagl, ed., *Feminismus und Philosophie*, Münih: Oldenbourg Verlag, 1990 içinde.
Knibiehler, Yvonne. *Cornettes et blouses blanches: Les infirmières dans la société française, 1880-1980*. Paris: Hachette, 1984.
Knibiehler, Yvonne ve Catherine Fouquet. *La Beauté pour quoi faire?* Paris: Temps actuels, 1982.
——— *La Femme et les médecins*. Paris: Hachette, 1983.
——— *Histoire des mères: Du moyen âge à nos jours*. Paris: Montalba, 1980; Hachette, 1987.
Knibiehler, Yvonne ve Régine Goutalier. *La Femme au temps des colonies*. Paris: Stock, 1985.
Knibiehler, Yvonne, Marcel Bernos, Richard Eliane ve Elisabeth Ravoux-Rallo. *De la pucelle à la minette: Les jeunes filles de l'âge classique à nos jours*, 2. bs. Paris: Messidor, 1989.
Kofman, Sarah. *Le Respect des femmes*. Paris: Galilée, 1984.
Kokula, Ilse. *Weibliche Homosexualität um 1900 in zeitgenössischen Dokumenten*. Münih: Frauenoffensive, 1981.
Krug, Charles. *Le Féminisme et le droit civil français*. Paris, 1899.
Labalme, Patricia H., ed. *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*. New York: New York University Press, 1984.
Lamphere, Louise. *From Working Daughters to Working Mothers: Immigrant Women in a New England Industrial Community*. Ithaca: Cornell University Press, 1987.
Landes, Joan. *Women in the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.
Langlois, Claude. *Le Catholicisme au féminin: Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXè siècle*. Önsöz: René Rémond. Paris: Le Cerf, 1984.
Langlois, Claude and Paul Wagret. *Structure religieuse et célibat féminin au XIXè siècle*. Lyon: Centre d'Histoire du Catholicisme, 1972.
Laqueur, Thomas. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.
Leach, William. *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society*. New York: Basic Books, 1980.
Lebsock, Suzanne. *The Free Women of Petersburg: Status and Culture in a Southern Town (1784-1860)*. New York: W.W. Norton, 1984.
Léger, Christine. "Le Journal des demoiselles." Tez, Paris VII, 1989.
Lerner, Elinor. "Jewish Involvement in the New York City Women's Suffrage Movement", *American Jewish History* 70, 4 (Haziran 1981): 442-461.
Lerner, Gerda. *De l'esclavage à la ségrégation: Les femmes noires dans l'Amérique des Blancs*. Paris: Denoël-Gonthier, 1975.

Lespine, Louis. *La Femme en Espagne: Etude juridique, sociale, économique, et de législation comparée.* Toulouse: Clémence-Isaure, 1919.
Levine, Philippa. *Victorian Feminism, 1850-1900.* Londra: Hutchinson, 1987.
Lévy, Marie-Françoise. *De mères en filles: L'éducation des françaises (1850-1880).* Paris: Calmann-Lévy, 1984.
Lewis, Jane. *Women in England, 1870-1950: Sexual Divisions and Social Change.* Bloomington: Indiana University Press, 1984.
——— ed. *Before the Vote Was Won: Arguments for and against Women's Suffrage, 1864-1896.* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1988.
——— ed. *Labour and Love: Women's Experience of Home and Family, 1850-1940.* Oxford: Basil Blackwell, 1986.
Liddington, Jill ve Jill Norris. *One Hand Tied behind Us.* Londra: Virago Press, 1978.
Lloyd, Geneviève. *The Man of Reason: "Male" and "Female" in Western Philosophy.* Londra: Methuen, 1984.
Lory, Jacques. *Libéralisme et instruction primaire, 1842-1879: Introduction à l'étude de la lutte scolaire en Belgique,* 2 cilt. Louvain: Ed. Nauvwelaerts, 1979.
Lowder Newton, Judith. *Women, Power, and Subversion: Social Strategies in British Fiction, 1778-1860.* Atina: University of Georgia Press, 1981. Gözden geçirilmiş basım, Londra: Methuen, 1985.
Luker, Kristin. *Abortion and the Politics of Motherhood.* Berkeley: University of California Press, 1984.
Lundbergh, Beate. *Kom ihag att du är underlägen: Pedagogik för borgarflickor i 1880 talets Sverige.* Lund: Stud‹ ›t Litteratur, 1986.
Lundgreen, Peter. *Sozialgeschichte der deutschen Schule im Überblick,* 1, *1770-1918.* Göttingen: Vandenhoeck, 1980.
Lyon-Caen, Léon. *La Femme mariée allemande-ses droits, ses intérêts pécuniaires: Etude de droit civil et de droit international privé allemand.* Paris: Rousseau, 1903.
McCrone, Kathleen E. *Sports and the Physical Emancipation of English Women, 1870-1914.* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1988.
McLaren, Angus. *Reproductive Rituals: The Perceptions of Fertility in England from the Sixteenth Century to the Nineteenth Century.* Londra: Methuen, 1984.
——— *Sexuality and the Social Order: The Debate over the Fertility of Women and Workers in France, 1770-1920.* New York: Holmes and Meier, 1983.
Maire, Catherine-Laurence. *Les Possédées de Morzine, 1857-1873.* Lyon: PUL, 1981.
Malkiel, Theresa. *Journal d'une gréviste,* F. Basch, ed. Paris: Payot, 1980.
Maquieira, Virginia ve Cristina y Sànchez, ed. *Violencia y sociedad patriarcal.* Madrid: Ediciones de la Fundación Pablo Iglesias, 1990.
Marcil-Lacoste, Louise. *La Raison en procès: Essais sur la philosophie et le sexisme.* La Salle and Québec: Hurtubise, 1986; Paris: Nizet, 1986.
Marcus, Jacob R., ed. *The American Jewish Woman: A Documentary History.* New York: KTAV; Cincinnati: American Jewish Archives, 1981.
Margadant, Jo B. *Madame le professeur: Women Educators in the Third Republic.* Princeton: Princeton University Press, 1990.
Marthe (1892-1902), sunan Bernard de Fréminville. Paris: Le Seuil. Collection "Libre à elles", 1985.
Martin-Fugier, Anne. *La Bourgeoise: La femme au temps de Paul Bourget.* Paris: Grasset, 1983.
——— *La Place des bonnes: La domesticité féminine à Paris en 1900.* Paris: Grasset, 1979.

"Masculin/Féminin", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84 (Eylül 1990).
Mattaei, Julie A. *An Economic History of Women in America: Women's Work, the Sexual Division of Labor, and the Development of Capitalism*. New York: Schocken Books, 1982.
Maugue, Annelise. *L'Identité masculine en crise au tournant du siècle*. Marsilya: Rivages, 1987.
Max-Planck Institute for Human Development and Education. *Between Elite and Mass Education*. Education in the Federal Republic of Germany. Albany: State University of New York Press, 1983.
Mayeur, Françoise. *L'Education des filles en France au XIXè siècle*. Paris: Hachette, 1979.
——— *L'Enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.
Mayeur, Françoise ve Jacques Gadille. *Education et images de la femme chrétienne en France au début du XXè siècle*. Lyon: L'Hermes, 1980.
Mayreder, Rosa. *Zur Kritik der Weiblichkeit: Einleitung von H. Schnedl*. Münih: Frauenoffensive, 1982.
Meiselman, Mosche. *Jewish Women in Jewish Law*. New York: KTAV, 1978.
"Métiers des femmes", *Le Mouvement social* 140 (Temmuz-Eylül 1987).
Meyer, Donald. *Sex and Power: The Rise of Women in America, Russia, Sweden, and Italy*. Middletown: Wesleyan University Press, 1987.
Milan, Maria. *Donna, famiglia, società: Aspetti della stampa femminile cattolica in Italia tra 800 e 900*. Università degli studi di Genova, Istituto di Studi Storico-Politici, 1983.
Mill, John Stuart ve Harriet Taylor Mill. *Essays on Sex Equality*. Giriş: Alice S. Rossi. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
Mirabel, Cecil. *Heroines in Love, 1750-1914*. Londra: Michael Joseph, 1974.
Mitchell, Judith, and Ann Oakley, ed. *The Rights and Wrongs of Women*. New York: Penguin Books, 1976.
Möhrmann, Renate. *Die andere Frau: Emanzipationsansätze deutscher Schrifstellerinnen im Vorfeld der 48-Revolution*. Stuttgart: Metzler, 1977.
Moller Okin, Susan. *Women in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
Moreau, Thérèse. *Le Sang de l'histoire: Michelet, l'histoire et l'idée de la femme au XIXe siècle*. Paris: Flammarion, 1982.
Moses, Claire. *French feminism in the Nineteenth Century*. Albany: State University of New York Press, 1984.
Myerhoff, Barbara. *Number Our Days*. New York: Simon and Schuster, 1980.
"Mythes et représentations de la femme", *Romantisme* 13 and 14 (1976).
Nead, Lynda. *Myths of Sexuality: Representations of Women in Victorian Britain*. Londra: Basil Blackwell, 1987.
Neuman, R.P. "Working-Class Birth Control in Wilhelmine Germany", *Comparative Studies in History and Society* 20 (1978): 408-428.
Newton, Judith L., Mary P. Ryan ve Judith R. Walkowitz, ed. *Sex and Class in Women's History: Essays from Feminist Studies*. Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985.
Niggemann, Heinz. *Emanzipation zwischen Sozialismus und Feminismus*. Wuppertal: Hammer, 1981.
Norton, Mary Beth. *Liberty's Daughters: The Revolutionary Experience of American Women, 1750-1800*. Boston: Little, Brown, 1980.

——— *Major Problems in American Women's History: Documents and Essays.* Lexington, Mass.: D.C. Heath, 1989.

Offen, Karen M., ed. *Women in European Culture and Society*, özel basım., *History of European Ideas* 8, 4/5 (1987).

Offen, Karen M., Ruth R. Pierson ve Jane Rendall, ed. *Writing Women's History: International Perspectives.* Yayımlayan The International Federation for Research in Women's History (Haziran 1991).

Olafson Hellerstein, Erna, Leslie Parker-Hume ve Karen M. Offen, ed. *Victorian Women: A Documentary Account of Women's Lives in Nineteenth-Century England, France, and the United States.* Stanford: Stanford University Press, 1989.

Opinions de femmes, de la veille au lendemain de la Révolution française, sunan Geneviève Fraisse. Paris: Côte-Femmes Éditions, 1989.

Ortner, S. ve H. Whitehead, ed. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981.

Outram, Dorinda. *The Body and the French Revolution: Sex, Class, and Political Culture.* New Haven: Yale University Press, 1989.

Owen, Alex. *The Darkened Room: Women Power and Spiritualism in Late Nineteenth-Century England.* Londra: Virago, 1989.

Palacio, Jean de. "La Curée: Histoire naturelle et sociale, ou agglomérat de mythes?", Société des Etudes romantiques, *La Curée de Zola.* Paris: SEDES, 1987.

Parker, Rozsika ve Griselda Pollock. *Old Mistresses, Women, Art, and Ideology.* New York: Pantheon, 1981; Londra: Pandora Press, 1986.

Paroles d'hommes, 1790-1793, sunan Elisabeth Badinter. Paris: POL, 1989.

Pateman, Carole. *The Sexual Contract.* Londra: Polity, 1988.

Peiss, Kathy ve Christina Simmons, ed., Robert A. Padgug ile birlikte. *Passion and Power: Sexuality in History.* Philadelphia: Temple University Press, 1989.

Pellegrin. Nicole. "Chemises et chiffons: Le vieux et le neuf en Poitou et Limousin, XVIIIè-XIXè siècles", *Ethnologie française* 3-4 (1986): 283-298.

——— "Les Chiffons de la naissance (XVIè-XXè siècles)." *Actes du Colloque "L'Aventure de Naître"*, s. 55-75. Poitiers: Le Lezard, 1989.

——— *Les Vêtements de la Liberté.* Aix-en-Provence: Alinéa, 1989.

Perrot, Michelle, ed. *Une histoire des femmes est-elle possible?* Marsilya: Rivages, 1984.

Perrot, Philippe. *Les Dessus et les dessous de la bourgeoisie.* Editions Complexe, Librairie Arthème Fayard, 1981.

——— *Le Travail des apparences ou les Transformations du corps féminin XVIIIè-XIXè siècle.* Paris: Le Seuil, 1984.

Petchesky, Rosalind Pollack. *Abortion and Women's Choice: The State, Sexuality, and Reproductive Freedom.* Boston: Northeastern University Press, 1984.

Pinchbeck, Ivy. *Women Workers and the Industrial Revolution, 1750-1850.* New York: Kelley, 1969 (ilk basım, 1930).

Planté, Christine. *La Petite Sœur de Balzac: Essai sur la femme auteur.* Paris: Le Seuil, 1989.

Polasky, Janet L. "Women in Revolutionary Belgium: From Stone Throwers to Hearth Tenders", *History Workshop Journal* 21 (Bahar 1986): 87-104.

Popp, Adelheid. *La Jeunesse d'une ouvrière* (1909); Fransızca bs., Paris: Maspero, 1979.

Preaux, Jean, ed. *Eglise et enseignement.* Brüksel: Editions de l'Université Libre de Bruxelles, 1977.

Prochaska, F.K. *Women and Philanthropy in Nineteenth-Century England.* Oxford: Clarendon Press, 1980.

Prüsener, Marlies. "Lesegesellschaften im 18. Jahrhundert: Ein Beitrag zur Lesergeschichte", *Archiv für die Geschichte des Buchwesens* 13 (1973) içinde.

Pusch, Luise, ed. *Feminismus: Inspektion der Herrenkultur.* Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

Quaderni storici, no. 44, *Pareto e maternità: Momenti della biografia femminile.* Roma, Ağustos 1980.

Quataert, Jean H. *Reluctant Feminists in German Social Democracy, 1885-1917.* Princeton: Princeton University Press, 1979.

Quiguer, Claude. *Femmes et machines de 1900: Lecture d'une obsession modern style.* Paris: Klincksieck, 1979.

Ravera, Camilla. *Breve storia del movimento femminile in Italia.* Roma: Ed. Riuniti, 1978.

Rendall, Jane. *Equal or Different: Women's Politics, 1800-1914.* Oxford: Basil Blackwell, 1987.

——— *The Origins of Modern Feminism: Women in Britain, France, and the United States, 1780-1860.* Londra: Macmillan, 1985.

Revue d'histoire de l'amérique française, özel sayı, *Histoire de la famille* 39, 2 (Sonbahar 1985). Québec: Institut d'Histoire de 1'Amérique Française.

Reys, Jeske, vd., ed. *De eerste feministische golf, 6 de Jaarboek voor Vrouwengeschiedenis.* Nijmegen: SUN, 1985.

Richebächer, Sabine. *Uns fehlt nur eine Kleinigkeit: Deutsche proletarische Frauenbewegung, 1890-1914.* Frankfurt: Fischer, 1982.

Rider, Jacques le. *Le Cas Otto Weininger: Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme.* Paris: Presses Universitaires de France, 1982.

Riley, Denise. *Am I That Name? Feminism and the Category of "Women" in History.* Londra: Macmillan, 1988.

——— *War in the Nursery: Theories of the Child and Mother.* Londra: Virago, 1983.

Riley, Glenda. *Frontierswomen: The Iowa Experience.* Ames: Iowa State University Press, 1981.

Riot-Sarcey, Michèle ve Marie-Hélène Zylberberg-Hocquard. *Travaux de femmes au XIXè siècle.* Paris: Musée d'Orsay-CRDP, 1987.

Ripa, Yannick. *La Ronde des folles: Femme, folie, et enfermement au 19è siècle.* Paris: Aubier, 1986.

Rollet-Echalier, Catherine. *La Politique à l'égard de la petite enfance sous la Troisième République.* Cahier de l'INED (127). Paris: Presses Universitaires de France, 1990.

Romantisme anglais et Eros. Faculté des Lettres de l'Université de Clermont-Ferrand II, 1982.

Rosa, Annette. *Citoyennes: Les Femmes et la Révolution française.* Paris: Messidor, 1988.

Rosenberg, Rosalind. *Beyond Separate Spheres: Intellectual Roots of Modern Feminism.* New Haven: Yale University Press, 1982.

Ross, Ellen. "Survival Networks: Women's Neighbourhood Sharing in London before World War 1", *History Workshop Journal* 15 (Bahar 1983): 4-27.

Roth, Marie-Louise ve Roberto Olmi. "Musil", *Cahiers de l'Herne*, 1982.

Rothman, Sheila M. *Woman's Proper Place: A History of Changing Ideas and Practices, 1870 to the Present.* New York: Basic Books, 1978.

Roudinesco, Elisabeth. *Théroigne de Méricourt: Une femme mélancolique sous la Révolution.* Paris: Le Seuil, 1988.

Rowbotham, Sheila. *Hidden from History.* Londra: Pluto Press, 1973.

——— *Women, Resistance, and Revolution.* Londra: Allen Lane, 1972.

Rowe, K.E., ed. *Methodist Women.* Lake Junaluska, N.C.: General Commission on Archives and History, the United Methodist Church, 1980.

Ryan, Mary P. *Cradle of the Middle Class: The Family in Oneida County, New York (1790-1865).* New York: Cambridge University Press, 1981.

Sachsse, Christoph. *Mütterlichkeit als Beruf: Sozialarbeit, Sozialreform und Frauenbewegung, 1871-1929.* Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

Saisselin, Rémy G. *The Bourgeois and the Bibelot.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1984; Fransızca bs., Albin Michel, 1990.

Schenda, Rudolf. *Volke ohne Buch: Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe, 1770-1910.* Frankfurt: Klostermann, 1970.

Schiff, Ellen. "What Kind of Way Is That for a Nice Jewish Girl to Act?: Images of Jewish Women in Modern American Drama", *American Jewish History* 10, 1 (Eylül 1980): 106-118.

Schnapper, Bernard. "La Séparation de corps de 1837 à 1914: Essai de sociologie juridique", *Revue Historique* 526 (Nisan-Haziran 1978): 453-466 içinde.

Schnetzler, Barbara V. *Die frühe amerikanische Frauenbewegung und ihre Kontakte mit Europa (1836-1869).* Bern: Lang, 1971.

Schorske, Carl E. *Vienne fin de siècle.* Paris: Le Seuil, 1983.

Schröder, Hannelore. *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat.* Frankfurt: Campus, 1979.

Schuller, Marianne. *Freud und Leid: Bei Tragik und Tod.* Frankfurr, 1991.

——— *Im Unterscheid: Lesen/Korrespondieren/Adressieren.* Frankfurt, 1990.

Scott, Joan W. *Gender and the Politics of History.* New York: Columbia University Press, 1988.

——— "'L'Ouvrière! Mot impie, sordide . . .': Women Workers in rhe Discourse of French Political Economy, 1840-1860", Patrick Joyce, ed., *The Historical Meanings of Work* içinde, s. 119-142. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Scott, Joan W. ve Louise Tilly. *Women, Work, and Family.* New York: Holt, Rinehart and Winston, 1978; Fransızca bs.: *Les Femmes, le travail et la famille.* Marsilya: Rivages, 1987.

Seccombe, Wally. "Patriarchy Stabilized: The Construcrion of the Male Breadwinner Wage Norm in Nineteenth-Century Britain", *Social History* 2 (Ocak 1986): 53-76.

Segalen, Martine. *Mari et femme dans la société paysanne.* Paris: Flammarion, 1980.

Seller, Maxine. "The Education of the Immigrant Woman, 1900-1935", *Journal of Urban History* 4, 3 (Mayıs 1978): 307-330.

The Sexual Division of Labour, 19th and 20th Centuries. Uppsala Papers in Economic History. Uppsala: Uppsala University, 1989.

"Sexuality and the Social Body in the Nineteenth Century", *Representations* 14 (1986).

Shanley, Mary Lindon. *Feminism, Marriage, and the Law in Victorian England, 1850-1895.* Princeton: Princeton University Press, 1989; Londra: Tauris, 1990.

Shorter, Edward. *A History of Women's Bodies.* New York: Basic Books, 1982. Fransızca bs.: *Le Corps de femmes.* Paris: Le Seuil, 1984.

——— *Naissance de la famille moderne.* Paris: Le Seuil, 1981.

"Silence: Emancipation des femmes entre public et privé", *Cahiers du CEDREF* 1 (Paris VII), 1989.

Singer, Isaac. "Yentl the Yeshiva Boy", *Short Friday and Other Stories.* New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1964. Fransızca bs.: "Yentl", *Yentl et autres nouvelles* içinde. Paris: Stock, 1984.

Sledziewski, Elisabeth G. *Révolutions du sujet*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989.
Smith, Bonnie G. *Changing Lives: Women in European History since 1700*. Lexingron, Mass.: D.C. Heath, 1989.
——— *Ladies of the Leisure Class: The Bourgeoises of Northern France in the Nineteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1981; Fransızca bs.: *Les Bourgeoises du nord*. Paris: Perrin, 1989.
Smith-Rosenberg, Carroll. *Disorderly Conduct: Visions of Gender in Victorian America*. New York: Oxford University Press, 1986.
——— *Religion and the Rise of the American City*. Ithaca: Cornell University Press, 1971.
Snitow, Ann, vd. *Powers of Desire: The Politics of Sexuality in America*. New York: Routledge and Kegan Paul, 1984.
Sochen, June. *Consecrate Every Day: The Public·Lives of Jewish American Women, 1880-1980*. Albany: State University of New York Press, 1981.
Sohn, Anne-Marie. "Les Rôles féminins dans la vie privée: Approche méthodologique et bilan de recherches", *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 28 (Ekim-Aralık 1981): 597-623.
"Solidarietà, Amicizia, Amore", Marina d'Amelia, ed., *Donnawomanfemme* 10-11 (Ocak-Haziran 1979).
Soldani, Simonetta, ed. *L'educazione delle donne: Scuole e modelli di vita femminile nell'Italia dell'ottocento*. Milano: Franco Angeli, 1989.
Solomon-Godeau, Abigail. "The Legs of the Countess", *October* 39 (Kış 1986): 65-108.
Sonnet, Martine. *L'Education des filles au temps des Lumières*. Paris: Le Cerf, 1987.
Sowerwine, Charles. *Les Femmes et le socialisme*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1978. İngilizce bs.: *Sisters or Citizens? Women and Socialism in France since 1876*. New York: Cambridge University Press, 1982.
Spender, Dale. *Feminist Theorists*. Londra: Women's Press, 1983.
——— *Women of Ideas*. Londra: Rourledge and Kegan Paul, 1982.
Stanislawski, Michael. *Tsar Nicholas I and the Jews: The Transformation of Jewish Society in Russia, 1825-1855*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1983.
Stansell, Christine. *City of Women: Sex and Class in New York (1789-1860)*. New York: Knopf, 1986.
Starobinski, Jean. *Le Remède dans le mal*. Paris: Gallimard, 1989.
Stefan, Inge ve Sigrid Weigel. *Die verborgene Frau*. 3. bs. Berlin: Argument Verlag, 1988.
Stites, Richard. *The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism, and Bolshevism, 1860-1930*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
Stratton, Joanna L. *Pioneer Women: Voices from the Kansas Frontier*. New York: Simon and Schuster, 1981.
Studer, Monica. "L'Organisation syndicale er les femmes: L'action de Margarete Faas-Hardegger à l'Union Syndicale Suisse (1905-1909)." Yüksek lisans tezi, Université de Genève, 1975.
Suleiman, Susan Rubin, ed. *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
Sullerot, Evelyne. *Histoire de la presse féminine en France des origines à 1848*. Paris: A. Colin, 1966.
Susman, Margarete. *Frauen der Romantik*. Cologne: Meltzer, 1960.
Swain, Gladys. "L'Âme, la femme, le sexe et le corps: Les métamorphoses de l'hystérie au XIXè siècle", *Le Débat* (Mart 1983).

Szapor, Judith. "Les Associations féministes en Hongrie XIXè-XXè siècles", *Pénélope* 11 (Sonbahar 1984): 169-173 içinde.
Taeger, Annemarie. *Die Kunst: Medusa zu töten*. Bielefeld: Aisthesis Verlag, 1987.
Tax, Meredith. *The Rising of the Women Feminist Solidarity and Class Conflict, 1880-1917*. New York: Monthly Review Press, 1980.
Taylor, Barbara. *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*. Londra: Virago, 1979; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993.
Thalmann, Rita, ed. *Femmes et fascismes*. Paris: Tierce, 1986.
Théry, Irène ve Christian Biet, ed. *La Famille, la loi, l'état: De la Révolution au code civil*. Paris: Imprimerie Nationale et Centre Georges-Pompidou, 1989.
Thomas, H.F. ve R. Skinner Keller. *Women in Two Worlds*, 2 cilt. Nashville: Abington Press, 1981-82.
Thompson, Dorothy. "Women and Nineteenth-Century Radical Politics: A Lost Dimension", Mitchell ve Oakley, *Rights and Wrongs* içinde.
Thumerel, Thérèse. "Maupassant ou le double saturnien de Nerval", *Romantisme* (çıkacak).
Tickner, Lisa. *The Spectacle of Women: Imagery of the Suffrage Campaign, 1907-1914*. Londra: Chatto and Windus, 1987.
Tomalin, Claire. *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
"Travaux de femmes dans la France du XIXè siècle", *Le Mouvement social* 105 (Ekim-Aralık 1978).
Turin, Yvonne. *Femmes et religieuses au XIXè siècle: Le féminisme "en religion"*. Paris: Editions Nouvelle Cite, 1989.
Twellmann, Margrit. *Die deutsche Frauenbewegung*. Ihre Anfänge und erste Entwicklung. Quellen, 1843-1889. Meisenheim-am-Glan, 1972.
Vance, Carole S. *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. New York, 1984.
Varikas, Eleni. "La Révolte des dames: Genèse d'une conscience féministe dans la Grèce du XIXè siècle." Tez, Paris IV, 1988.
Verdier, Yvonne. *Façons de dire, façons de faire: La laveuse, la couturière, la cuisinière*. Paris: Gallimard, 1979.
Viala, Robert. *L'Enseignement secondaire des jeunes filles, 1880-1940: Par ceux qui l'ont créé et celles qui l'ont fait vivre*. Sèvres: CIEP, 1987.
Vicinus, Martha. *Independent Women: Work and Community for Single Women, 1850-1920*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
——— ed. *Suffer and Be Still: Women in the Victorian Age*. Bloomington ve Londra: Indiana University Press, 1972.
——— ed. *A Widening Sphere: Changing Roles of Victorian Women*. Bloomington: Indiana University Press, 1977.
"Victoria Station", *Critique* (Şubat-Mart 1981): 405-406.
Vidal, Christiane. "Une Surmortalité féminine prolongée en Europe: Le cas français des Alpes du sud", *Population* 35 (1980): 698-708.
"Vieillesses des femmes", *Pénélope* 13 (Sonbahar 1985).
Voeltzel, R. *Service du Seigneur*. Strasbourg: Oberlin, 1983.
Volet-Jeanneret, Helena. *La Femme bourgeoise à Prague, 1860-1895: De la philanthropie à l'émancipation*. Tez, Université de Lausanne. Cenevre: Slatkine, 1988.
Waithe, Mary Ellen, ed. *A History of Women Philosophers (1600-1900)*, cilt 3. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.
Walkowitz, Judith. *Prostitution and Victorian Society: Women, Class, and the State*. New York: Cambridge University Press, 1980.

Walle, Marianne. "Contribution à l'histoire des femmes allemandes entre 1848 et 1920 (Louise Otto, Helene Lange, Clara Zetkin, Lily Braun)." Tez, Paris VII, 1989.

Walter, Eva. *Schrieb oft, von Mägde Arbeit müde, Lebenszusammenhänge deutscher Schriftstellerinnen um 1800, Schritte zur bürgerlichen Weiblichkeit.* Düsseldorf: Schwann, 1985.

Ward, Margaret. *Unmanageable Revolutionaries: Women and Irish Nationalism.* Londra: Pluto Press, 1983.

Weaver, Mike. *Julia Margaret Cameron (1815-1879).* Sergi, düzenleyen John Hansard Gallery, the University, Southampton: The John Hansard Gallery, 1984.

Weber-Kellerman, Ingeborg. *Die deutsche Familie: Versuch einer Sozialgeschichte.* Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

Weeks, Jeffrey. *Coming Out: Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Present.* Londra: Quartet Books, 1977.

——— *Sex, Politics, and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*, cilt 13. Londra ve New York: Longman, 1981.

——— *Sexuality and Its Discontents: Meanings, Myths, Modern Sexualities.* Londra: Routledge and Kegan Paul, 1985.

Weickart, Eva. "Zur Entwicklung der polnischen Frauenbewegung in der 1. Hâlfte des 19. Jhd", Jutta Dalhoff, Uschi Frey ve Ingrid Schöll, ed., *Frauenmacht in der Geschichte.* Düsseldorf: Schwann, 1986 içinde.

Weiland, Daniela. *Geschichte der Frauenemanzipation in Deutschland und Oesterreich.* Düsseldorf: Econ-Verlag, 1983 .

Weinberg, Sydney S. *The World of Our Mothers: The Lives of Jewish Immigrant Women.* Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988.

Welsch, Ursula ve Michaela Wiesner. *Lou Andreas-Salomé.* Münih ve Viyana: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1988.

Wemyss, A. *Histoire du réveil.* Paris: Les Bergers and les Mages, 1977.

Werner, Pascale, ed. *L'Histoire sans qualités.* Paris: Galilée, 1979.

Wheelwright, Julie. *Amazons and Military Maids: Women Who Dressed as Men in Pursuit of Life, Liberty, and Happiness.* Londra: Pandora, 1989.

White, Cynthia. *Women's Magazines, 1693-1968.* Londra: Michael Joseph, 1970.

Whitelegg, Elizabeth, ed. *The Changing Experience of Women.* Oxford: Basil Blackwell, 1982.

Wilkman, Rurh. *Women, Work, and Protest: A Century of American Women's Labour History.* Londra: RKP, 1985.

Willemsen, Roger. *Robert Musil: Vom intellektuellen Eros.* Münih: Piper, 1985.

Williams, Rosalind H. *Dream Worlds: Mass Consumption in Late Nineteenth-Century France.* Berkeley: University of California Press, 1982.

Woodtli, Susanna. *Du féminisme à l'égalité politique: Un siècle de luttes en Suisse, 1868-1971.* Lozan: Payot, 1977.

Woolf, Virginia. *The Common Reader; The Second Common Reader; The Death of the Moth; The Captain's Death Bed; The Moment; Granite and Rainbow.* Londra: Hogarth Press.

Yeldham, Charlotte. *Women Artists in Nineteenth-Century France and England*, 2 cilt. New York ve Londra: Garland, 1984.

Yezierska, Anzia. *The Bread Givers.* New York: Persea, 1975.

Zipperstein, Steven J. *The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794-1881.* Stanford: Stanford University Press, 1985.

Zylberberg-Hocquard, Marie-Hélène. *Féminisme et syndicalisme en France.* Paris: Anthropos, 1978.

Yazarlar

NICOLE ARNAUD-DUC Hukuk doktoru, Centre National de Recherche Scientifique'te araştırma görevlisi. Araştırmaları hukuksal belgelerin açığa vurduğu şekliyle toplumsal cinsiyet ilişkileri, sapkınlık ve suçluluk konularına odakanır. Sayısız yazı yayımladı. Kadınlar üzerine başlıca eseri *Droit, mentalités et changement social en Provence occidentale. Stratégies et pratique notariale en matière de régime matrimonial*'dir (Aix-en-Provence, 1985).

JEAN BAUBÉROT Ecole Pratique des Hautes Etudes'de *directeur d'études* ve Dini Bilimler Bölümü başkanı. Protestanlığın, laikliğin, dinin ve genel olarak ahlakın tarihi ve sosyolojisinde uzmandır. Eserlerinden bazıları: *Histoire du protestanisme* (Paris, 1987, 1990); *Le Protestanisme doit-il mourir?* (Paris, 1988); *La Laïcité: quel héritage de 1789 à nos jours?* (Paris, 1990); *Vers un nouveau pacte laïque?* (Paris, 1990).

CÉCILE DAUPHIN Centre National de Recherche Scientifique'te *ingénieur d'études*. Centre de Recherches Historiques - Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales'in gözetiminde çok sayıda araştırma projesinde yer aldı ve *Cahiers Pénélope. Pour l'Histoire des Femmes*'ın eş editörüdür. Yayınlarından bazıları: "La Vieille Fille. Histoire d'un stéréotype", Arlette Farge ve Christiane Klapisch-Zuber, ed., *Madame ou Mademoiselle? Itinéraires de la solitude féminine au XIXè siècle* (Paris, 1984) içinde; "L'Enquête postale de 1847" ve "Les manuels épistolaires au XIXè siècle", Roger Chartier, ed., *La Correspondance. Les usages de la lettre au XIXè siècle* (Paris, 1991) içinde.

MICHELA DE GIORGIO Roma'da Gramsci Institute'de araştırma görevlisi. Özellikle on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda İtalyan kadınların sosyal davranışı ve kültürüyle ilgilenir. Bu alandaki en son yayını, "Signore et signorine italiene fra otto a novecento", L. Ferrenta, M. Palazzi ve G. Pomata, ed., *Ragnatele di rapporti* (Torino, 1988) içinde.

GENEVIÈVE FRAISSE Centre National de Recherche Scientifique'te felsefe alanında araştırma görevlisi. Fransız feminizminin öncü tarihçilerinden biridir (ve *Révoltes logiques* dergisinin kurucusudur, 1975). Şu anda toplumsal cinsiyet farklılığıyla ilgili temsiller ve felsefi anlayışlar üzerinde çalışıyor. Yayımlanan eserlerinden bazıları: *Femmes toutes mains, essai sur le service domestique* (Paris, 1979); *Clémence Royer, philosophe et femme de sciences* (Paris, 1985); ve *Muse de la raison, la démocratie exclusive et la différence des sexes* (Aix-en-Provence, 1989).

DOMINIQUE GODINEAU Fransız Devrimi'nde uzman bir tarihçi. Çok sayıda antolojiye katkıta bulundu ve Fransız Devrimi Araştırmaları Derlemesi'nin "Kadınlar ve Aile" bölümünü yayına hazırladı. Başlıca eseri, *Citoyennes Tricoteuses. Les femmes de peuple à Paris pendant la Révolution français*'dir.

NANCY GREEN Chicago Üniversitesi'nde doktora yaptıktan sonra, şimdi Ecole des Hautes en Sciences Sociales'de *maître de conférence*'tır. Fransa'da ve Birleşik Devletler'de göçün karşılaştırmalı tarihinde uzmandır ve *Les Travailleurs immigrés juifs à la Belle Epoque*'un yazarıdır (Paris, 1985). Şu anda Paris'te ve New York'ta giyim sektöründeki göçmenler (1880-1980) üzerinde çalışıyor.

ANNE HIGONNET Wellesley College'da sanat doçenti ve on dokuzuncu yüzyıl sanatı uzmanıdır. Sanat tarihi, sosyal tarih ve kadın tarihi arakesitinde çalışır. Doktora tezi (Yale, 1988), *Berthe Morisot: Images of Women* adıyla yayımlandı (Cambridge, Mass., 1993).

MARIE-CLAIRE HOOCK-DEMARLE Alman edebiyatı uzmanı. *Bettina Brentano von Arnim ou la mise en oeuvre d'une vie 1785-1859* üzerine doktora tezi 1985'te yayımlandı. Paris Üniversitesi VII-Jussieu'de profesördür. Yakın zaman eserlerinden bazıları: *La Femme au temps de Goethe* (Paris, 1987); *La Rage d'écrire. Femmes-écrivains en Allemagne de 1790 à 1815* (Aix-en-Provence, 1990). Şu anda Avrupa mektup yazımı ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının bilincinin şekillenmesinde mektuplaşmanın rolüyle ilgileniyor.

ANNE-MARIE KÄPPELI Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique'te çalışan bir tarihçi. İsviçre'de kadınların tarihi, özellikle Protestan feministler ve öğretmenler üzerinde çalışıyor. Yayınları: *Sublime Croisade: Ethique et politique de féminisme protestant (1875-1928)* (Cenevre, 1990) ve *Emancipation féminine et pédagogie (1845-1972): Les pioniėrs suisses de la formation des mères et de l'éducation des files* (çıkacak).

YVONNE KNIBIEHLER Provence Üniversitesi'nden emekli profesör. Entelektüel tarih (tezi, *Mignet et l'histoire philosophique de XIXè siècle,* 1973'te yayımlandı) ve altmıştan fazla makale ve bir düzine kitapla katkıda bulunduğu kadınların tarihi alanında uzmandır. En önemli kitaplarından bazıları: (Catherine Fouquet ile birlikte) *L'Histoire des mères* (Paris, 1980); *Nous les assistantes sociales. Naissance d'une profession*, (1980) (Catherine Fouquet ile birlikte); *La Femme et les médecins* (Paris, 1983); *Cornettes et blouses blanches. Les infirmières dans la société française, 1880-1980* (Paris, 1984); (Régine Goutalier ile birlikte), *La Femme au temps des Colonies* (Paris, 1985); *Les pères aussi ont une histoire* (Paris, 1987).

ANNELISE MAUGUE Paris'te Lycée Rabelais'de öğretmen. Araştırmaları cinsel kimlik sorunları ve bunların edebi ifadeleriyle ilgilidir. Yayınları arasında: *La Crise de l'identité masculine au tournant du siècle* (Paris-Marsilya, 1987).

FRANÇOISE MAYEUR Paris Üniversitesi IV-Sorbonne'da profesör ve eğitim tarihi, özellikle genç kızların eğitimi alanında uzman. *L'Enseignement secondaire des jeunes filles sous la troisième République* (Paris, 1977) ve *L'Education des filles au XIXè siècle* (Lyon, 1980) de dahil, çok sayıda kitabın ve makalenin yazarıdır. *L'Histoire de l'enseignement et de l'éducation en France*'ın üçüncü cildinin de (Paris, 1981) yazarıdır.

STÉPHANE MICHAUD Saint-Etienne'de Université Jean-Monnet'de karşılaştırmalı edebiyat profesörü ve *Romantisme*'in yayın kurulu üyesi. Kadınların tarihi ve on dokuzuncu yüzyıl Fransız ve Alman edebiyatında kadın temsilleri alanında uzmandır. *Un fabuleux destin: Flora Tristan* (Dijon, 1985); *Flora Tristan (1803-1844)* (Paris, 1984); ve *Muse et Madone. Visages de la femme de la Révolution française aux apparitions de Lourdes*'un (Paris, 1985) yazarıdır.

MICHELLE PERROT Paris Üniversitesi VII-Jussieu'de karşılaştırmalı tarih profesörü. Başlangıçta on dokuzuncu yüzyıl işçi sınıfı üzerinde çalıştıktan sonra (*Les ouvriers en grève* [Paris, 1974]) suç ve ceza sistemini incelemeye yöneldi: *L'Impossible Prison* (Paris, 1980) ve *Ecrits pénitentiaires d'Alexis de Tocquevil-*

le. A History of Private Life'ın dördüncü cildinin editörlüğünü yaptı. Fakat son yıllarda başlıca ilgi konusu kadınların tarihi oldu: *Lettres des filles de Karl Marx* (Paris, 1979); (Georges Ribeill ile birlikte), *Journal intime de Caroline B.* (Paris, 1985); *Une histoire des femmes est-elle possible?* (Marsilya, 1984).

JOAN WALLACH SCOTT Çeşitli Amerikan üniversitelerinde ders verdikten ve Brown Üniversitesi Kadın Araştırmaları Merkezi'nin yönettikten sonra, şimdi Princeton's Institute for Advanced Study'de sosyal bilim profesörüdür. Fransız sosyal tarihinde uzmandır (ve *The Glassworkers of Carmaux*'nun yazarıdır). Son zamanlarda kadınların tarihine ve toplumsal cinsiyet teorilerine yöneldi. *Gender and the Politics of History*'yi de yayımladı (New York, 1988).

ELISABETH G. SLEDZIEWSKI Strasbourg'da Institut d'Etudes Politiques'te *maître de conférence* ve Almanya'da Erlangen-Nümberg Üniversitesi'nde yardımcı doçent. Doğu Avrupa'nın siyasal kültürü, Fransız Devrimi'nde ve çağdaş Avrupa'da kadınların siyasetteki rolüyle ilgilenir. Yayınlarından bazıları: *Voies idéologiques de la Révolution française* (1976-1989); *Idéaux et Conflits dans la Révolution française* (Paris, 1986); *Révolution du sujet* (Paris, 1989); (J.-L. Vieillerd-Baron ile birlikte), *Penser le sujet aujourd'hui* (1988).

JUDITH WALKOWITZ Johns Hopkins Üniversitesi'nde tarih profesörü ve kadın incelemeleri direktörü ve toplum ve kültürle ilişkisi içinde feminizm, cinsellik ve tıp tarihi alanında uzman. *Prostitution and Victorian Society: Women, Class and the State*'in yazarıdır (1980). *City of Dreadful Delight: Narratives of Sexual Danger in Late-Victorian London* kitabı Ekim 1992'de yayımlandı.

Dizin

Fransız Devrimi kadınların tarihinde tamamen yeni bir evre açtı. Gelecek yüzyıl yeni yasalarda ve kurallarda da kadınların erkeklere bağımlılığını görecekti; fakat aynı dönem feminizmin doğuşuna, siyasal alanda kolektif bir güç olarak kadınların eşi görülmemiş bir biçimde ortaya çıkışına da tanık olacaktı. Dünyaca ünlü dizinin dördüncü cildi Fransız Devrimi ile Birinci Dünya Savaşı arası dönemi kapsıyor. Dinamik ve yayılmacı burjuva yüzyılın canlı bir portresini veriyor.

"Birçok ülkeden onlarca tarihçi kadınların vücutlarını, yüreklerini ve zihinlerini inceliyor, doğalarını ve rollerini araştırıyor… Araştırmaları sömürgeleştirilmiş bir kıtada gerçekleşen değişimlere işaret ediyor… Özgürlüğe giden yol uzundur. Bu yolda sonraki istasyonlara uğramayı diliyoruz."

L'Express / Anne Pons

Geneviève Fraisse, Centre National de la Recherche Scientifique'te felsefe bölümünde araştırma görevlisidir. Académie Française'ın üyesi olan **Georges Duby**, Collège de France'ta Ortaçağ Tarihi Profesörüdür. **Michelle Perrot**, Université de Paris VII'de Çağdaş Tarih Profesörüdür.

TAKIM ISBN: 975-458-629-2
ISBN: 975-458-633-0



KDV dahil fiyatı: 40.000.000 TL - **40 YTL**